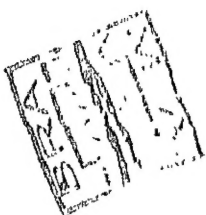


﴿ فهرست المحتل الأول من الحاشية على المرأة من اصول الفقه لخامد افندي ﴾

٤	قوله الباء للملازمة	٥٧	قوله والجواب عن الاول ان المطلق
٨	قوله الميراث باليمين اما علم اليقين	٥٨	قوله على المقيد عندنا
٩	قوله ويعمل الخ	٦٠	قوله فالزوج الثاني ينفى اذا انتهى
١٢	قوله مقدمة في تبين حد العلم	٦٥	قوله وان كان الحديث من الاجاد
١٥	قوله علم كالجنس والباقي كالفضل	٦٥	لا يخالف مقتضى الكتاب
٢٠	قوله والمعرفة تطلق على التصور	٧٠	فصل في الامر من الخاص
١٧	قوله والمراد باحوالهما اعراضهما	٧٠	قوله ومنه
٢٠	الذاتية	٧٢	قوله مطلبه اي باللفظ
١٩	قوله للمطلوب الفقهى الخ	٧٦	قوله وهو الوجوب لا المصلحة
٢٠	قوله سواء كانت مجهولات لهما	٨٠	قوله فكيف يسلم
٢٢	قوله فاحيى الى معرفتها	٨٧	قوله وبيان الجمل
٢٥	قوله دينوية كانت او اخروية	٩٠	قوله اختصار كون الامر
٢٦	قوله النسبة الحكمية	٩٥	قوله الجواب عن الاول الى قوله
٢٨	قوله كابتداء المعلول على العلة	٩٩	فصل في بيان الاختلاف في افادة
٣٠	قوله وما سوى ذلك اغراض غريبة	١٠٠	الامر المطلق
٣٣	قوله واورد اى اورده شراح	١٠٥	قوله والذكرة في الاثبات
٣٦	قوله فقلت بطريق الشهرة	١١٢	قوله فمنوع الخ
٤١	قوله باربعة اقسام باربعة	١١٦	قوله فقول الشافعى ان الامة
٤٤	قوله فهو المسترل	١٢٥	قوله قسم القيد الخ
٤٦	قوله ثم المراد بالوضع انهم	١٣٣	قوله ولا تنفائها الخ
٤٧	قوله في جميع ذلك الاستقراء	١٤٠	قوله والعياذ بالله تعالى الواو
٤٨	قوله فادعى انها تبلغ الى سبعمائة	١٤٦	قوله والثانى اى قلنا في جواب
٥١	قوله كاتسان فانه اكثر شيوعا	١٥١	قوله ما افاده بعض الافاضل
٥٥	قوله ففى تعليق الفاء باول الكلام		



١٥٦	قوله اوفى ل يستقطه الفرض	٢٨١	قوله بانفكا كهاى بانفكاك
١٦٤	قوله وشرط لادائه كاسبق	...	ارادة الله تعالى
١٦٨	قوله خلافا للشافعى	٢٨٢	قوله وجوب العبادات يعنى
١٧٢	قوله لان رخصته اى رخصة	...	الكفار مخاطبون بها
...	المريض الخ	٢٨٨	باب النهى قوله ومنه
١٨٠	قوله وايضا للاكثر حكم الكل	٢٩٧	قوله والنهى المطلق الخ
١٨٨	قوله والاثم بالتفويت الخ	٣٠٦	قوله لامن حيث ثمينه المطمانى
١٩٥	باب ما يلحق ببيان صفة حكم	٣٢٤	قوله لان الضرورة تدفع بها
...	الاخرى	٣٢٨	فصل قوله اختلفوا فى المطلق
٢٠١	قوله وذلك بتسليم العين للمثل	...	والمقيد
٢١٤	قوله تغريغ على شبهه بالقضاء	٣٣٥	قوله والمعرفة ليست بمطلقة
٢١٩	قوله بينهما اى بين القصاص	٣٤١	فصل فى معرفة احكام العموم
...	وبين المال	٣٥٠	قوله فى عام لارشاده شخص
٢٢٨	قوله من الاعراض الغير الباقية	٣٥٧	قوله مستعمل احتراز من
٢٣٢	قوله وجوب الايمان على	...	الاستثناء الخ
...	الصبي العاقل	٣٦٤	فصل اختلفوا فى العام المخرج
٢٣٩	قوله يكون كفره باستتار جوده	...	عنه بعض الافراد
...	بالاسان	٣٦٦	باب الفاظ العموم
٢٤٥	قوله الا بالاداء	٣٧٤	قوله وقيل الى واحد
٢٤٨	فصل فى بيان مراتب تكليف	٣٨١	قوله فاذا لم يوجد مذهب يعصار
...	مالا يطابق	...	الى الاستغراق
٢٥٣	قوله فانها علة تامة	٣٨٤	قوله والذكرة المنفية
٢٦٠	قوله شرط لبقاء الواجب	٣٨٨	قوله ومن فانها موضوع
...	فى الذمة	...	لذوات من يعقل
٢٦٧	قوله ببقاء الارض وهو الخارج	٣٩٣	قوله وما كن اى من الفاظ العموم
٢٧٢	فصل الامر باهر التفسير ليس	٣٩٦	قوله واين وحيث اتهم الامكنة
...	امر له الابدليل الخ	٣٩٦	قوله وكل لشمول الافراد
٢٧٦	قوله قلنا النهى المطلق يقتضى	٣٩٨	قوله وكلما بالعكس
...	فساد المنهى عنه		

٤٠٠	قوله وجهي للشمول على سبيل	٤٧٧	قوله وقد يعبر عن علاقة المشابهة
٠٠٠	الاجتماع دون الانفراد	٠٠٠	في المجاز الشرعي بالاتصال
٤٠٢	قوله نعم بفتح العين وكنانة	٠٠٠	في المعنى المشروع
٠٠٠	بكسر هاء	٤٨٤	قوله ثم ان كانت الاصل والفرعية
٤٠٣	قوله وبلى حرف جواب اصلي	٠٠٠	من الطرفين جاز المجاز منهما
٠٠٠	الالف	٤٩٣	قوله قال صاحب المفتاح
٤٠٩	فصل في بيان لفظ المشترك	٠٠٠	في الاستمارة
٠٠٠	والفرق بين المشترك والعام	٤٩٧	فصل المجاز خلف عن الحقيقة
٤١١	قوله والمجاز	٥٠٣	قوله والمهجورة قد ثبت به الحكم
٤١٦	فصل في الجمع المنكر	٠٠٠	اذا صار فردا من افراد المجاز
٤١٧	باب معرفة احكام الظاهر	٥١٣	فصل في استحالة اجتماع الحقيقة
٠٠٠	وانص والمفسر والمحكم	٠٠٠	والمجاز
٤٢٥	قوله ان القرينة لا تختص بالنطقية	٥٢٤	باب جملة ما ترك به الحقيقة
٠٠٠	واعلمها حالية	٥٢٩	قوله واما عند الشافعي فلان مثل
٤٢٩	قوله وحكمه وجوب العمل به	٠٠٠	هذا المجاز من قبيل المفتضى
٤٣٤	قوله ومن السنة	٥٣٦	قوله لان الحرام نوعان
٤٣٧	قوله واما الخفي	٥٣٧	قوله من المقابلة والمطابقة
٤٤١	قوله وحكمه امتناع حقيقة الاراد	٥٣٨	باب حروف المعاني
٠٠٠	من اللفظ الخفي	٥٣٩	قوله بحروف العاطفة
٤٤٦	قوله واما المجمل فاخفى مراده	٥٤٤	قوله بخلاف صورة التكرار
٤٤٧	قوله فيكون مشكلا	٥٥١	قوله والفاء لا تعقب
٤٤٨	قوله انقطع رجاء معرفته مراد	٥٥٩	قوله وثم لا تراخي
٤٥٠	قوله هذه طريقة السلف	٥٦٤	قوله وبلى الاعراض قبله
٤٥٦	باب الحقيقة والمجاز واحكامهما	٥٦٧	قوله ولا يكن الاستدراك
٤٦١	وحكمها ايضا رجحانها على المجاز	٥٧١	قوله واو لاحد ما فوقه
٤٦٤	قوله اى العلاقة على ما علبه	٥٨١	قوله فالعطف عليه هو المأخوذ
٠٠٠	المتحققون منحصرة في ثمانية	٠٠٠	من صدر الكلام
٤٧١	قوله واما يكون احدهما جزءا	٥٨٦	قوله انها تدل على ان عدم النفع
٠٠٠	الاخر	٠٠٠	لم يجمع بين الايمان والعمل

٥٩٩	قوله اعلم ان كلمة حتى لم تذكر ههنا	٦٤٦	قوله لو لمضى الغنى لانها لا تنتفساء
٦٠٠	كما ذكر في سائر الكتب	٠٠٠	الثاني لانتفاء الاول
٦٠٠	باب حروف الجر قوله فالباء	٦٤٩	قوله ولا لافي المنع كالاستثناء
٠٠٠	للاصاق الخ	٦٥٠	قوله واذا عند الكو فيين مشترك
٦٠٧	قوله وعلى الاستعلاء صورة	٠٠٠	لفظا
٦١٠	قوله ومن لابتداء الغاية الخ	٦٥٩	قوله ونحو اذا ما الا في تحمضه
٦١٥	قوله وحتى للغاية	٠٠٠	للجواز
٦٢٣	قوله واما اذا دخلت الافعال	٦٦٠	قوله ومتى لا وقت لازم المبهم
٠٠٠	صورة الخ	٦٦١	قوله ومثله حتى ما
٦٢٨	قوله وعند تعذر الحقيقة الاخذ	٦٦١	قوله كيف للسؤال عن الحال
٠٠٠	بالمجاز انسب	٦٦٦	قوله ولم اسم موضوع للعدد المبهم
٦٢٩	قوله والى لانتفاء الغاية	٦٦٨	قوله وغير يستعمل صفة للنكرة
٦٣٤	قوله وفي لظرف بان يستعمل المجرور	٠٠٠	بحيث لا يعرف الا بالاضافة
٦٣٩	قوله ومن اسماء الظرف مع	٦٧٢	قوله سيما في العرف
٠٠٠	وفي المفعلي مع اسم بدليل التنوين		
٦٤٢	قوله وعند المحضرة الحقيقة الخ		
٦٤٣	قوله ومن كلمات الشرط عتمها		
٠٠٠	لان بعضها اسماء		
٦٤٤	قوله ان وهو اصل فيه		
			تمت فهرست الجلد الاول
			من هذه الحاشية
			الطبعة

اصولدن مەرات حاشیە سى مولانا حامد افندىنىڭ اشرافلىرى
اولوب بودفەدە طبعخانە حامرەدە طبع اولمىشدر
موى اليهك بىك طقسان سكرتارىنىڭدە
وفات ايندىكى اسامى
كەتپەدە مخرردر



M.A. LIBRARY, A.M.U.



AR710

حاشية على المرأة
لمولانا حامد

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله الذي فتح عيون بصائرنا بمشاهدة مرآة اصول الشرع * ورزقنا من موائد
كرمه ذوق حلاوة اسرار الفروع * ومصليا على محمد وآله واصحابه اجمعين
(اما بعد) فيقول العبد الفقير حامدين مصطفى لما رأيت كتاب المرأة الذي صنعه
الفاضل المحقق * والعالم المدقق * مع متن مرآة الوصول * الى علم الاصول *
خسر والملة والدين علامة الوري * رفعة الله تعالى مكانا عليا * مع صغر حجمه
ووجازة نظمه * مشتملا على فرائد شريفة * وقواعد لطيفة * ومحتويا على
دقائق اسرار الاصول * ومنطويا على المباحث التي هي مفتاح علوم الفروع *
له فيه وفور حفظ * وسلاسة لفظ * كما قال البحتري قد ركن اللفظ القريب *
فادر كنه غايه المرام البعيد * نعم لفظ قريب * لكن اذنع من معشوق له رقيب *
لا يمكن الوصول الى الغايه بالتلويح والتوضيح مع الامعان * الا بعد المراجعة
الى باب فخر الاسلام والكشف والبرهان * ولم ينفع له شرح يذل صعبه * ويميز
من قشره لبابه * فتخدراته بعد لم يكشف في شرح عنها القناع * حتى ينظر الى
شرح مواضع المشكلة من يدور في خلد انكار او نزاع * ويستتراته بعد لم يبرزها
شارح الى هذا الاوان * لم يطمعهن انس قبله ولا جان * ثم الهمت ان اكتب له
شرحا * مظنة من الله تعالى بالمعاونة * شرحت ان اشرحه شرحا يوضحه غايه
الايضاح * ويغني عن شرح آخر اغتناء الصباح عن المصباح * بحيث يطلع

على

CHIL 2009

CHECKED 1996-97

على ما في الكتاب * من الخفايا والمرايا * ليعلم الناظر فيه كم حجبها في زوايا * وبشتمل
على نصول وابواب * يخلو عنهما الكتاب بهون القادر * حتى يقول من يطرق
اسماعه كم ترك الاول للآخر * وحاولت الوصول بهـذا التأليف * الى حضرة
من خصه الله تعالى باوفر حظ من العلي * واوقى له من الفضائل العلمية
والسببية والقلبية المعلى * لانه ام اجد غيره اهلا * يقول لي اهلا وسهلا *
وقد حق له قول مني * ان السماحة والمروة والندى * لفتى السماحة احمد بن محمد *
جعلته اخلاقا الجيسدة غرة * بيضا في وجه الزمان الاسود * وقول آخر مني
اتته الوزارة منقادة * اليد تجمر اذ يالهسا * فلم تك تصلح الاله * ولم يك يصلح
الالهسا * ولولم يكن الكفار راما لاهره * زلزلة الارض زلزالها * ولولم تطعمه
قلوب الناس * لما قبل الله اعمالها * وهو الصدر الاعظم والدستور المفخم *
واهب الفضل والسيف والقلم * سلطان وزادني آدم * هذه الاوصاف له
طبيعة لا وضعية * وحقيقة لا اضافية * ويصلح له قولي نفسي فداؤك كم
يدلك اوجبت * جل الثناء بفارس من حامد * وما النعمة البيضاء في شركة
الفتى * بل النعمة البيضاء في شركة حامد * وقول آخر * جنالك مثل روضات
الجنسان * ونك تنال غايات الاماني * فلا زالت من الرحمن فعمى * اليك
قطوفها ابدا دواني * اعنى به حضرة الوزير الاعظم * احمد بن محمد لازال
كاسمه احمد * وهو صاحب الاعظم * معين دولة سلطان الاسلام * ظل الله
على الانام * مالك رقاب الامم * خليفة الله في العالم * حامى بلاد اهل الايمان *
ماحى آثار التفر والطغيان * سلطان البرين وخالقان البحرين * ناصر الشريعة
القويمة * منصور الطريقة المستقيمة * باسط فراش العدل والانصاف * هادم
اساس الجور والاعساف * رافع اللواء المحمدية في الافاق * مالك سمرى الخلافة
بالاستحقاق * الخالص نيته في اعلا، كلمة الله * الصادق اعتقاده في احياء سنة
رسول الله * السلطان ابن السلطان السلطان محمد خان مهدي الزمان *
ابن السلطان ابراهيم خان * لازال ملكه وسلطته الى يوم القيام * ثم جمعت
من الكتب والشروح ما ظننت انه يحتاج اليه * وما يكون الاستعداد وقت
الاستدلال عاينه * واشرت الى ما يتم به مقدمات الدليل وترتيبه * ولم آل
جهدا في تنقيحه وتوضيحه * ولم يصل الى عن احد شئ لابرسالة ولا خطاب
بل كان خاطري ابا عذره * ومعتضبا حلوه ومرة * فتأري فيه من المعاني
الغريبة والمفهومات الجسيمة * وهو مع تنقيحه نهاية التنقيح * وايضا حله

٩ بيانه ما قاله السيد طر في
الاتقان انه قال ذكر كثير من
في ازان الله تعالى جمع علوم
الاولين والآخرين في الكتب
الاربعة وعلو منها في القرآن
وعلوها في الفسحة وعلوم
سر الفسحة في البسملة وعلوم
البسملة في بائنها ووجه
بأن المقصود من كل العلوم
وصول العبد الى الرب تعالى
وهذه الباء للاتصاف فهي
تلصق العبد بجناب الرب
عن وجل وذلك كمال المقصود
ذكره الامام الرازي وابن
التيب في تفسيرهما انتهى
بعبارة

٤ وفي المفتي حذف الموصوف
قاصرات الطرف اي حور
قاصرات الطرف فليضحكوا
قليلا وليبكوا كثيرا اي ضحكوا
قليلا وبكوا كثيرا كذا قيل
وفيه بحث قال الشاعر انا بن
جلا وطلاع الشيا مني اضع
العامة تعرفوني قبل تقديره
سنانا بن رجل جلا الامور وقبل
جلا علم محكي انتهى لمختصا
اقول اشتهر هذا الوجه بين
المعربين والصواب خلافه
ان مذهب سبويه والمحققين
ان المنصوب في مثل قليلا
وكثيرا حال من ضمير مصدر
الفعل والتقدير فليضحكوه
اي الضحك في حال

٤

غاية التوضيح * غير مختص بهذا الفن * بل يحصل بضبط الكتب المصنفة
في غير هذا الفن * فن له بكتاني سوء الظن * فعليه مراجعة الكتب المصنفة في غير
هذا الفن * وان خلعتني في هذا المقال من المدعين فقل بآية ان كنت من الصادقين
* ثم جعلته هدية الى صاحب الاعظم حتى ينظر فيها * ثم ينظر فيها لانه
ما سبقني احد في هذا الفن بهذه الطريقة * وما فتح احد قبلي احكام هذه الحديقة
* انتك محلة ترف كانها * عروس توافي بعلمها ليلة العرس * وقلت في حق
الوزير العالي ما اوجه السماء حين تجلي * حسن وجه الوزير حين تجلي *
زانه البشر والعطايا * طبق صدر المسام وهو صقبل * صلاة ان اردت ذل
منها * مطلب رضى وصح عليل * هذا والمرجو من الوزير الفاضل ومن
سائر الفضلاء ان ينظروا فيه بعين الرضى ويصلحوا ما عثر واين الزلل والخطاء *
فاني بالثقصان اعترف * ولخطايا اعترف * واسأل الله تعالى الهام الصواب
* انه على كل شيء قدير وهاب * (قوله الباء للملابسة) ويمكن ان يقال الباء
للاتصاف لانه اصله يعني انه حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحاً للمجاز على الاشتراك
لان القاعدة اذا اجتمع المجاز والاشتراك في شيء رجح المجاز على الاشتراك وهو
مذهب سبويه في الباء فعنائه اختلاط الشيء بالشيء فلا ينفك الابتداء عن
البسملة لان الباء لفظ خاص يوجب الاتصاف فيدخل جميع علوم الاولين
والآخرين تحت باء البسملة لان المراد من جميع العلوم الاتصاف الى الله تعالى كما قيل
(قوله والظرف) حال من ضمير ابتداء اقول هذا مذهب الكوفيين وعند البصريين
التقدير ابتدائي بسم الله ليكون جزءاً من الكلام الاسنادي لكن آثر طريقة صاحب
الكشاف ومن تبعه من البصريين لانكون حامداً حالاً من الفاعل لانه يجوز
ان يكون حامداً حالاً من المضاف اليه على مذهب البصريين لانه فاعل معنى
لان المصدر مضاف اليه لا كإضافة ملة ابراهيم حنيفاً لان فيه شرطاً من ان يكون
الحال من المضاف اليه قال ابن مالك وغيره نسبة الحال الى المضاف اليه على
اوجه وجه يجوز اجاباً اذا كان المضاف مصدراً او صفة حاملة نحو اعجبني قيام
زيد مسرعاً وانزى ضارب عرو متكة انتهى (قوله حال اخرى) اما عن ذي
الاولى اي ذي الحال الاولى الظاهر عدم حذف الموصوف لان يكون الوصف
مختصاً به نعم جاء في مهندس هكذا حققه ابو حسان في البحر وابن الحاجب في
اماليه وقول المتنبي انا بن جلا انا بن السيف مدخول (قوله اوضحها) راجع الى
الاولى (قوله على الزادف) او التداخل على طريق اللف والنشر يعني اما حال

عن

٦ كونه قليلا وليكوه اى البكاء
 في حال كونه كثيرا واما في ابن
 جلافان كان علما فلا يكون فيه
 الحذف وان جعلناه جملة
 والحق ان الجملة من حيث هي
 جملة جعلناه علما كما قال
 الدماميني سبحه
 ٨ وجه التأمل سيأتي في قوله
 امر امتدا فيكون اشارة الى
 الجواب عن الدليل الثاني
 بان يقال ان الثاني وان كان
 بجمعا عليه لكن ابن جني
 ذهب الى جواز تعدد الحال
 وكذا ابن مالك ذهب الى
 جوازه قال في شرح التسهيل
 الحال شبيه بالخبر وشبه بالثبوت
 فكما جاز ان يكون للبتداء
 الواحد خبر ان فصاعدا
 والمفعول الواحد فعلان
 فصاعدا فكذلك يجوز ان
 يكون الاسم الواحد حالان
 فصاعدا سبحه

٧ بيان كون ملتبسا من الافعال
 العامة قال شراح المعنى
 اعم الافعال الملازمة لا متناع
 تحقق فعل بدون الملازمة
 انتهى سبحه

عن ضمير ابتداء وهو ذو الحال الاولى او عن ضمير الحال الاولى وهو ضمير متبركا
 وهو الحال الاولى فيكون الحال الثانية متداخلة في الضمير المنزى في الاولى (قوله
 والاول اوفق) اقول فيه بحث قال ابو حبان في الارشاف ذهب الفارسي وجاعة
 الى انه لا يجوز تعدد الحال ويجعلون نحو قولك جاء زيد مسرعا ضاحكا الاول
 حالا وضاحكا صفة مسرعا او حالا من الضمير المستكن وقال ابن عصفوران فعلا
 واحدا لا ينصب اكثر من حال قياسا على الظرف وقال كما لا يقال قت يوم الخميس
 يوم الجمعة كذلك لا يقال جاء زيد مسرعا ضاحكا انتهى فعلى هذا التقرير
 لا يكون الاول جازا فضلا عن الاوفق بل الاوفق بالتوقيف الثاني لانه لا يحتاج الى حمل
 الابتداء امر امتدا ولان الثاني مجمع عليه فتأمل ٨ (قوله والمعنى متبركا) باسم الله
 ابتداء الكتاب حامدا قال اولا الباء للملابسة وثانيا المعنى متبركا باسم الله الخ
 حاصله ان الجار والمجرور المضاف في محل نصب على الحال وهو ظرف مستقر
 متعلق بمقدر عام اى ملتبسا والمعنى بحسب القرينة متبركا باسم الله تعالى لكن
 ذلك لا يوجب كونه ظرفا لغوا كما في الجار والمجرور في قولك زيد على الفرس وزيد
 في البصرة لانه متعلق بكون عام اى كان على الفرس وهو بحسب القرينة
 بمعنى راكب ومقيم فيجعل ظرفا مستقرا هذا مذهب الجمهور وقبل المستقر ما يكون
 عاملا محذوفا مطلقا على ما نقله الفاضل التفتازاني والسيد السند عن الفاضل
 البني وهو المستقر ما كان عاملا محذوفا سواء كان خاصا او عاما وتقدير العامل
 عام التصدير المعنى نحو زيد على الفرس اقول ما عرفت وجه تخصيص الفاضلين
 نقلهما بفاضل البني قال صاحب الكشف الباء متعلق بمحذوف تقديره باسم الله
 اقرأ او تلولان الذي يتلوا التسمية مقرونا ان المسافر اذا حل او ارتحل فقال باسم الله
 والبركات كان المعنى باسم الله احل وباسم الله ارتحل وكل فاعل يبدأ باسم الله
 في فعله كان مضمرا ما جعل التسمية مبدأ له ونظيره في حذف متعلق الجار
 قوله عز وجل في تسع آيات الى فرعون وملائته اى اذهب في تسع آيات الى فرعون
 وكذلك قول العرب في الدماء للمعرس بالرفاء والبنين وقول الاعرابي باليمن والبركة
 بمعنى اعزست او نكحت ومنه قوله هلموا الى الطعام انتهى وهذا المذكور صريح
 في تعلق الباء الى الخاص المحذوف فتأمل قال الفاضل احمد الشهاب المصري
 في حاشية البيضاوي المستقر بفتح القاف والظرف مستقر فيه فهو من الحذف
 ولا اتصال انتهى فيه نظر لانه لم يذهب اليه احد من البصريين قال الرضي
 قال السيرافي قال سيبويه ويسمى ذلك الظرف مستقرا بفتح القاف لان معنى العامل

٣ نظر ابو سعيد السيرافي الى

قوله تعالى واختار موسى قومه

اي من قومه فزاد في المفاعيل

الجبسة مفعولا آخر سماه

المفعول منه قال ابن باز وهذا

ضعيف جدا لانه يقتضي ان

يختار موسى قومه فزاد في المفاعيل

الجبسة مفعولا آخر سماه

المفعول منه قال ابن باز وهذا

ضعيف جدا لانه يقتضي ان

يختار موسى قومه فزاد في المفاعيل

الجبسة مفعولا آخر سماه

المفعول منه قال ابن باز وهذا

ضعيف جدا لانه يقتضي ان

يختار موسى قومه فزاد في المفاعيل

الجبسة مفعولا آخر سماه

المفعول منه قال ابن باز وهذا

ضعيف جدا لانه يقتضي ان

يختار موسى قومه فزاد في المفاعيل

الجبسة مفعولا آخر سماه

المفعول منه قال ابن باز وهذا

ضعيف جدا لانه يقتضي ان

يختار موسى قومه فزاد في المفاعيل

الجبسة مفعولا آخر سماه

المفعول منه قال ابن باز وهذا

ضعيف جدا لانه يقتضي ان

يختار موسى قومه فزاد في المفاعيل

الجبسة مفعولا آخر سماه

المفعول منه قال ابن باز وهذا

ضعيف جدا لانه يقتضي ان

يختار موسى قومه فزاد في المفاعيل

الجبسة مفعولا آخر سماه

المفعول منه قال ابن باز وهذا

ضعيف جدا لانه يقتضي ان

يختار موسى قومه فزاد في المفاعيل

الجبسة مفعولا آخر سماه

المفعول منه قال ابن باز وهذا

ضعيف جدا لانه يقتضي ان

يختار موسى قومه فزاد في المفاعيل

الجبسة مفعولا آخر سماه

المفعول منه قال ابن باز وهذا

استقر فيه والظرف مستقر فيه ثم حذف الجار لكثرة الاستعمال فقط وقال الطائفة
ثم حذف فيه اختصارا وقال الاندلسي مستقر بفتح القاف كذا سمعنا عن المنفصل
فهو مستقر فيه حذف فيه اختصارا وتبعه الفاضل التفتازاني في حاشية الكشاف
فيكون حذفه لكثرة الدوران والاستعمال كما في ايش ولم ابل ويوسف اعرض
ونون بك ولك وزاد ابن يعيش له في لم ادر هكذا قال ابو حسان والزركاني
كما يقال المحصول في المحصول عليه كما قاله البرزوي ثم قلت ان المستقر يكون
مصدرا فلا يحتاج الى التأويل وفي البحر المستقر المستعمل من القرار وهو اللابث
والاقامة ويكون مصدرا لانه من فعل زائد على ثلثة احرف فيكون المذكور بصورة
المفعول انتهى فلا وجه لقول من قال الظرف المستقر بكسر القاف اولي لموافقة
قراءة ابي جعفر وزيد بن علي في سورة القمر وكل امرئ مستقر ولقد صرحهم بكثرة
هذا بـ مستقر لانه ورد في قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقر بفتح القاف
والحذف والايصال بسبب قياسي فيما عدا ان وان على ما ذكره ابن هشام
في المتن وفيما عدا المفاعيل ٢ وان وان على ما ذكره الرضي وفيه تفصيل لكن
لا يساعد هذا المقام وانت عرفت ان تقدير ابتدأ مؤخرا يشعر بالاختصاص
على مذهب صاحب الكشاف ورد ابو حسان في البحر وقال قال سيبويه اذا قدم
المفعول يكون عربيا جديدا ونقل عنه ايضا انه قال يتقدمون ما هو الا هم انتهى
وقال ابن الحاجب في شرح المغفل الاختصاص الذي يتوهمه كثير الناس من
التقديم وهم انتهى اقول استدلالهما ضعيف لانهما استدالا على ذلك بقوله
تعالى فاعبد الله مخلصا له الدين ثم قال بل الله فاعبد ووجه الضعف لان محض اتصاله
الدين في الآية الاولى اغنى عن الحصر فتأمل ٧ (قوله فيقارن) اي يقارن الابتداء
الذي يعتبر امرا امتدا (قوله التبرك وهو حال بحسب المعنى) اي متبركا (قوله
والتلبس بالتسمية) اي يقارن التلبس بالتسمية الابتداء المتد بحسب تعلق الظرف
المستقر (قوله والحمد عطف على اتبرك او التلبس) فلا يجوز عطفه على التسمية
(قوله والصلوة) لافادة في عطف الصلوة على الحمد في مقام توجيه المديين
المعارضين في الابتداء (قوله فلما قبله بالاحوال) اي لما قبل المص الابتداء بالاحوال
وهي متبركا وحامدا ومصليا (قوله اراد امرا امتدا) اقول لا حاجة الى اعتبار الامر
الامتد لان حامدا اذا جعل حالا من ضمير متبركا الذي قارن الى الابتداء الحقيق
يكون مقارنا لانه لان مقارن المقارن الى الشيء مقارن الى ذلك الشيء كما يقال مستند
المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء فلا يحتاج الى اعتبار الامر المتد فتأمل ٢

قوله

ما قال من قال ما احسن زيدا

وصف لزيد بالحسين وحده

لما رثه انتهى به سارته وكذا

في الجمل على المعنى العرفي يعني

يكون مجموع بسم الله الرحمن

الرحيم ابتداءً بهما معاً لأن الحمد

ليس عبارة عن قول القائل

الحمد لله بل هو فعل يشعر

بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً

وذلك الفعل إما فعل القلب

اعني الاعتقاد بصفات الجمال

والجلال او فعل اللسان اعني

ذكره عليه او فعل الجوارح

وهو الاتيان بأفعال دالة على

ذلك كذا في شرح المطالع

وقال السيد السند وتحقيق

ما فيه اي معناه الحقيقي ليس

عبارة عن قول القائل الحمد لله

اي ليس ماهية هذا القول

انتهى لمخصا وهذا التحقيق

لا يحتاج في توفيق الحديثين

الى اعتبار اهر من بدء من الابتداء

فضلا عن الحقيقة والمجاز فيه

نفسا لله امرأ سمع مقسالتى

لعل الله ان يمين على بهذا

التوفيق في محله ^{سند}

٨ وقول النحاة المعطوف تابع

المعطوف عليه في الاعراب

وهذا ليس بمائع للنسوية

فالاولى ان يقال ترك اشعارا

بالقصود الى النسوية بسين

التسمية والحمد في جعل كل

منهما مبتدأ به ليوصل بذلك

الى الجمع بين الحديثين كما قاله

الداميني وان عطف يكون

المجموع مبتدأ به فأنزل ^{سند}

(قوله لا يوجد) اي الابتداء (قوله بدون شيء منها) اي من الاحوال (قوله)

اذ لا وجود للمقيد بدون المقيد الخ) هذا الدليل لا يوصل الى مدعاه لان وجود المقيد

بدون المقيد كثير بل بالعكس لكن مراده وجود المقيد من حيث انه مقيد

بلا اعتبار المقيد لا يوجد (قوله فتأسي بالكتاب الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقدير

لا شيء قدمتم التسمية حقيقة مع ان الحد يبين يقتضى كل منهما التقديم

حقيقة فالجواب بقوله فتأسي اي فآثر المتابعة الكتاب العزيز وما عليه الاجماع فوقع

بالجملة (قوله وترك العاطف الخ) اقول اذا عطف حامدا على متهربا بالواو

لا يخل النسوية قال ابو حيان في البحر وابن يعيش في شرح المفصل اذا كان الشبهتان

من جنس واحد يستعمل بالثنية ويقال جاء رجلان واذا كان مغايرا في التسمية

يقال جاء زيد وعمر ولا يمترا التقديم والتأخير بل مساويان في المجيء قال ابن الحاجب

رحمه الله الواو للجمع مطلقا والفاء للترتيب وثم مثلها بمهملة انتهى ٨ (قوله اثر

الموصول للتفخيم الخ) يعني اثر الموصول اليهم لانه لا يدرك كنههم ولا جل هذا قال

ابو حيان في الارششاف والبحر يجوز اطلاق ما على الله تعالى في قوله عن وجل والسماء

وما بناها وفي سبحانه ما يسبح الرعد الخ لعدم الاطلاع على كنهه ليناسب اللفظ

معناه (قوله شديد) اي احكم من الشديد بالكسر كل شيء طليته الخائض من جص

او بلاط وبالفصح المصدر يقال شاده يشيده شيدا جصصه والمشد المغمول بالشيد

والمشيد بالشد المطول وقال الكسائي المشيد للواحد من قوله تعالى وقصر

مشيد والمشيد للجمع من قوله تعالى في بروج مشيدة انتهى اقول هذا سهو لانه

اخذ من كون مشيدة صفة للجمع وهذا لا يقتضى ان يكون مشيدة جمعا لان تأنيث

المفرد الذي يقع صفة للجمع يكفي فلا يقتضى ان يكون جمعا هكذا حقه صاحب

الكشاف واستدل بقول الشاعر * واذا العذارى بالدخان تقنعت * واستعملت

نصب القدور قلت * انتهى والمناسب ان يقول ايد اصول الدين اي قوى وشيد

فروعه اي رفع لان تفسيرهما بهما يقتضى ذلك ويكون اشارة الى قوله تعالى

كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء (قوله ما يمتني عليه غيره) قال صاحب

الكشاف اصول الدين الادلة اذا صل كل علم ما يستند اليه تحقيق ذلك

العلم فيسه اليه وارجع الاحكام الى هذه الادلة انتهى (قوله الدين)

لغة الطاعة قال الجوهرى الدين بالكسر العادة والسان (قوله وايد فروعه)

اي الدين اراد بالفروع اصول الفقه والفروع لان الفروع في مقابلة اصول

الدين قال فخر الاسلام العلم نوطان علم التوحيد والصفات وعلم الفقه والشرائع

والاحكام والنوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة
 ولزوم طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه
 الصالحون وهو الذي ادركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا اعني ابا حنيفة واما
 يوسف ومحمدا وعامة اصحابهم رضي الله تعالى عنهم وقد صنف ابو حنيفة
 رحمه الله كتاب الفقه الاكبر وكتاب العالم والمتمم وكتاب الرسالة واما النوع الثاني
 فعمل الغرور وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه كالجلال والحرام
 والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول
 لغروها انتهى فعلى هذا يكون الاصول داخلا في النوع الثاني فهو الغرور
 (قوله اي الكاشف لما لا يخفى) لفظ لا في ما لا يخفى سهو من الناسخ والتفسير الثاني
 ليس بمناسب في هذا المحل لان المقام مقام الاستدلال دون التحدي (قوله على
 مقوم) اي مسدد وفي الجوهرى قوم الشيء فهو قوم اي مستقيم فهذا يناسب
 للطريق (قوله سنن البقين) جمع سنة بمعنى الطريقة وفي الجوهرى السنن بالفتح
 الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد وعن سنن الطريق وسننه وسننه
 ثلاث لغات انتهى (قوله بمعنى الطريقة) اي سالة البقين وفي الجوهرى طريق
 الرجل مذهبه يقال اما زال فلان على طريقة واحدة اي على حالة واحدة وفي لغة
 الهماسة الطريقة اطول ما يكون من التخل والطريقة تسجيحة تسبيح من صوف
 اوشعر وطريقة القوم خيارهم وهذا رجل طريقة قومه انتهى ملخصا (قوله
 المراد بالبقين) اما علم البقين او عين البقين او حق البقين على حذف المضاف
 اما كونه علم البقين فبارسال المراسيل او الصحابة الى الجماعة في الاطراف باعلام
 الحق والباطل وبعد رؤيتهم النبي صلى الله عليه وسلم بلا واسطة يحصل العلم
 لهم عين البقين وتبليغه صلى الله عليه وسلم من الله تعالى بواسطة الوحي يحصل
 العلم لهم حق البقين وتفصيل الفرق بينهما مذكور في حاشية السيد السند في اول شرح
 حكمة السنين (قوله واصول مطلقة) اي كاملة بالنسبة الى الفقه وليس باصل من
 وجه دون وجه كالاصل الرابع وهو القياس وانما قلنا بالنسبة الى الفقه لان الكتاب
 اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار واما كون السنة حجة فتثبت بالكتاب
 وكون الاجماع حجة يتوقف عليها اولكن هذه الثلاثة حجة موجهة للاحكام قطعا
 ولا يتوقف في اثبات الاحكام على شيء واما الاصل الرابع فيتموقف في اثبات
 الحكم على المقبس عليه ولم يمكن اثبات الحكم ابتداء فصار اصلا من وجه دون
 وجه هذا ملخص كشف البرزوى (قوله وواحد منها) اي من الادلة وارجاعها

الى الثالثة خبط (قوله لان في امامنا او منهم) اى نفي كونه الاستصحاب دليلا منا
او نفي كونه الاستحسان دليلا من الشافعي حتى بالغ في الانكار فقال من استحسن
فقد شرع شرعا جديدا (قوله فلا بد من امرين) اى ذكر الاستحسان والتمسك به
حتى يدخل الاصل الرابع في ضمن احدهما بالنسبة الى احدهما لانهما لا ينفصلان لان الاصل
الرابع دليل عتق عليه عندهما وعند الشافعي (قوله لا يقال ما ذكرته مبنى الخ)
حاصل السؤال ان اعتبار دلالة التضمن لا بد من وضع اما اللغة او العرف لانه
وضع جديد فلا يوجد منهما (قوله لاننا نقول بكفى ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح)
اقول لاوضع في الاصطلاح بل الجواب القياس داخل في الاستحسان ضمنا
في عرفنا ودخل في الاستصحاب في عرف الشافعي كما يقال على لغة الجماعة وعلى
لغة الحجاز يقال عرف فلان وعرف فلان (قوله وبعد الخ) بالضم اهل رفع اى
واحضرب بعد الخطبة اى بعد الحمد والصلوة ما سأتى اما الضم فلا نقطعه
عن الاضافة تشبيها بالغاية قال ابن الحاجب انما ثبت لدن مع الاضافة وامرين
قبل وبعد الاعتدال انقطاع وهى موضوعه وضع الحروف وليس كذلك بعد
وقبل وعند انتهى اما الرفع فلنقطعه عن الاضافة فيكون التثوين عوضا عن
المضاف اليه قال صاحب القاموس وشارح البرزوى بعد وقبل وعند بالتثوين
سمع من العرب اما ان ضم بعد فاما ضمة بناء فهو المتبادر واما ضمة اعراب نحو قوله
نعالى لاخوف عليهم وسلام عليكم على ما قاله ابو حيان في البهر والارتساف
والزكريا في برهانه على قراءة الضم كان المضاف اليه مذكور فيكون معربا بالضم
لعدم اعتبار قطعه عن الاضافة لان عروض البناء لا بعد لقطعه عن الاضافة
ولم يعتبر فيكون معربا بالضم كالمثاليين المذكورين وما ان كان متونا مسموعا من
العرب فلا يجوز الا في ضرورة الشعر فلا يقاس عليه اقول قوله بعدا بانصب
يؤيد قول الخليل فلا يجوز الرفع على هذه الرواية فتأمل (قوله فهذه القياس)
اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام قال الفاضل الخليلي في اول شرح
العقائد هكذا وزاد قوله بطريق تمويه الواو عنها بعد الحذف على انه لا مانع
من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في آخر البيان انتهى وبحصول كلامه
ان كان اما متروها فلا يلزم الاجتماع بين العروض والمعرض عنه وان كان
مقدرا فلا يلزم الجمع بينهما كما وقع في المفتاح لان المقدر لا يكون ملحوظا حقيقة
كما في يا اللهم يا اللهم لانه شاذ لا يقاس عليه كما قال السكاكي والعلماء وينسب على
هذا بقوله على انه الخ والحق الواو الاستيفان اوله عطف الانشاء على الخبر والفاء

لا قال الشيخ خالد الازهرى
في شرح توضيح ابن مالك
قال المرادى مسألة اذا نوت
الغائب للاضطرار فيختار
سبويه واصحابه تنوينه
مر فوعا وعليه قوله فاشربوا
بعد على الذا نجر ومختار
الخليل واصحابه تنوينه
منصوبا كقوله فساغ لي
الشراب وكنت قبلا وقال
الرضي ويجوز ان تصرف في
هذه النظر وف لكن على قلة
ان يعوض التثوين من
المضغاف اليه فيعرب قال
الشاعر فاشربوا بعدا على
الذا نجر انتهى

للعلم لان المشهور لا يحتاج الى التوضيح فان تقدير اما مشروط بان يكون بعد
الغناء امر او نهيا فاصح لما قبله او فسر له كما في ارضي واما ثوبهم اما فلم يعتبره
احد من النحويين (قوله والتأنيث باعتبار الخبر) اعني المجلة او باعتبار الاشارة
الى صورة حاصلة حاضرة في الذهن تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس وترقيبا
للمتكلم الى تحصيله او اشارة الى فطانة السامع وتبسيطه في طبعه اول صيغة
كتبت قبل الديباجة اولى نقوش الكتاب دون الانفاظ فهذه احداث سبع
ذكرها السيد السند قدس سره في حاشية المطول (قوله فيها الحكمة) فالحكمة
لغة اسم للعلم المتقن والعمل به وهنا الشريعة ولذلك فخر الاسلام ان الله تعالى
سمى علم الشريعة حكما فقال تعالى يوتي الحكمة من يشاء ومن يوت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في القرآن
بعلم الحلال والحرام قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي
بالفقه والشريعة انتهى فيكون المجلة مختصة بكتاب الشريعة (قوله مشتلة) اما
صفة او بدل او حال والعامل معنى فهذه او خبر بعد خبر (قوله الغرر جمع غرة)
يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه فتخصص اخره
الى هذه الثلاثة لكونها مناسبة لهذا المحل والامعنى الغرة كثير ويمكن ان يحصل على
الغرة وهي بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم بان يجعل استمارة مكينة
وتحسيلة كما في الفقرة الثانية (قوله الدرر جمع در) هذا سهو بل جمع درة الاول
والجمع در ودرات ودرر كذا في الجوهري وفي الفقرة ثلث رموز الى درره ودرره (قوله
خالية) صفة مشتلة او حال مترادفة او متداخلة ان كانت مشتلة حالا (قوله حالية)
بالتخفيف وفي الجوهري حليت المرأة اي صارت ذات حلي فهي حلية وحالية
ونسوة حوال انتهى (قوله اي مقوم ومعدل) يريد ان المصدر بمعنى الفاعل
فيكون سقوط النساء سهوا من الناسخ لان المصدر بعد التأويل يعتبر التأنيث
كما مرأة عدل اي عادلة لان هذه الصفة ليست بمختصة لها الا ان يدعى المبالغة
(قوله مستصفي حقايق المحصول) المحصول علم يستعمل بلاعلى والا مفعول
من فعل لازم لا يستعمل الا بحرف الجر نحو غير المعصوب عليهم لكن حذف عليه
لكثرة استعماله كما قال في غير الاسلام وغيره (قوله نظمها) والنظم في الاصل مصدر
بمعنى الجمع قال الجوهري النظم في الاصل مصدر بمعنى الجمع نحو نظمتم الاول
اذا جمعتم في السلك ومنه نظمتم الشعر وبجى بمعنى الكثير نحو وجاءنا نظم من جراد
وهو الكثير ويقال اثلاث كواكب من الجوزاء نظم انتهى مختصا وفي عدم نسبة

نظرا الى النقوش والالفاظ
او المعاني او الثلاثة منها
اثنين

لا يبدأ وخبرة مفن وان جاز
كون قوله بتدبير خبرا لان كل
مصدر تدبيري بحرف جاز
ان يحصل ذلك الحرف خبرا
عن ذلك المصدر كما قالوا في
اليك المصير وفي قول الفقهاء
الكفالة اما بالنفس

الظلم الى نفسه اشارة الى قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا لا بد لان المجلة متضمنة معنى الحكمة قصار نظم المجلة موهبة وفيضا من الله تعالى لان الانسان كالزجاجة والعلم سراج وحكمة الله زيت يعطى من يشاء هكذا قال الامام الشافعي اشارة الى حدسه وقوة قدسه فتأمل (قوله لادى الى نعمة والغاзах) الاولى ان يقال لادى الى الاجحاف وهو غير مقبول واما الاختصار على وجه التعميم والالغاز مقبول عند البلغاء والاذكاء فتدبر (قوله منار) وهو علم الطريق كقول امرئ القيس على لاجب لا يهتدى بمناره الاحب بمعنى المطلوب اى طريق واضح كذا فى واصل وعيشة راضية (قوله التوفيق تهيئة اسباب الخير الخ) هذا معنى صرفى ومعنى اللغوى جمل الاسباب متوافقة فى الحصول والتأدى الى المسبب حاصله توجيذه الاسباب نحو المسبب وقال بعضهم نحو المسببات والاول اولى لان تقابل الجمع بالجمع يقتضى انقسام الاحاد على الاحاد مثل ركب القوم دوابهم فيكون لكل مسبب سبب واحد مع ان المسبب الواحد يقتضى اسباب كثيرة واما معناه العرفى فعند بعض المتكلمين الدعوة الى الطاعات اى طاعة كانت من المشروعة وعند بعضهم خالق القدرة على الطاعة وعند بعضهم خلق الطاعة ولهذا لا يستعمل فى العرف والشرع الا فى الخير (قوله اسأل الله) حال من فاعل رتبها بمعنى حكمية حال الماضية اثر المضارع لدلالته على التجدد والاستمرار (قوله ولا احتاج الى احد من الانام) اقول ان كان معنى الهداية الدلالة الموصلة الى المطلوب وهو المختار عند الاشاعرة فلا يكون كفاية من كثر الهداية الا الله تعالى فلا يحتاج الى الانام كقوله لك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وان كان معناها الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وهو المشهور عند الاشاعرة فلا يكون مستغنيا فى تقرير كلامه عن الغير بل يحتاج الى كلام المتقدمين كفى الاسلام والكشف والبرهان والتلويح والتوضيح وغيرها فعلم ان مراده الاول وهو المطلوب (قوله على اللغو) بان يكون كل منهما متعلقا بالذات فيكون الظرف لتقوا لكن الاول ان يكون متعلقا بالاولى لان الشئ اذا كان قيداً لم يقيد بتعدد آخر يعتبر فيه الاول على ان عمل المصدر المذكور اولى قال ابو حيان المصدر المعروف لا يعمل (قوله والاستقرار) يعنى يكون المتعلق متحذوفا عاما على المذهب المنصور وسمع من البعض وهو الحاصل او الكائن اقول الاول ان يقول حاصل او كائنة صفة لوقاية ومتعلقة لتقوا فى البداية والنهاية لان تقدير الحاصل او الكائن على

قال ابن هشام فى تهذيبه
قال الجرجاني اقول اعمال
المصدره ونالانه نكرة كالفعل
ثم مضى لان اضافته فى
نية الانفصال فهو نكرة
ايضا ودونهم ما فيه اى
انتهى بالحق ان اعمال المصدر
المعرف باللام جائز لانه مذهب
سبويه لكن المسئلة خلافه

ان يكون صفة للزال يترضى حذف الموصول مع بعض الصلوة (قوله انه) اي الله تعالى ارجع الضمير الى الله المذكور في اسم الله بان جعل جزءا من الكتاب لان انه ذكر بعد قوله وبعد (قوله قريب تمثيل لحاله في سهولة) اجابته لمن دعاه وسرعة استجابته حاجته من سألته بحال من قرب مكانه ونحوه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وروى ان اعرابيا قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اقرب ربنا فنساجبه ام بعيد فنساجبه فزالت اجيب دعوة الداع اذا دعاه (قوله لا تخفقن) لان معنى القرب الدنو بالزمان او المكان فالله تعالى منزعه عن محال قريب بمعنى كال علمه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم كما سبق (قوله فلا يرد السؤال المهور) يعني اذا فسر المجهول بالسميع فلا يرد السؤال المشهور لان السميع لا يقتضي الاجابة حتى يرد السؤال المشهور وهو ان الله تعالى كثيرا ما يسئل ولا يجيب الدعوة اقول هذا تفسير وتعر يف اللفظي وهو ما نأى عن انشئ بلفظ ظهر واجلي عند السامع من المفروض عنه مترادفه كالعقار للخمر والغضنفر الاسد فيكون السميع بمعنى المسمع تفسيره كما يقال سمع السلطان كلامه بمعنى اجاب ٧ مع ان المفسرين اجمعوا على هذا المعنى وارسل فلم يبق محال لقوله تعالى فليستجيبوا لي اذا دعوتهم الايمان والطاعة كما اني اجيبهم اذا دعوني لحوائجهم كذا في الكشف والقاضي وغيرهما فالاولى في التفسير ان يقول اي سمع قال الكرماني فجبي فاعل بمعنى فاعل من الثلاثي قياسي وبمعنى مفعول من غير الثلاثي غير جسد انتهى فيكون تفسيره بسميع بمعنى سمع غير جيد لكن قال ابو حيان في البحر والارتشاف يجي فاعل بمعنى مفعول كسميع بمعنى سمع واليم بمعنى مولد وفعل اسم وصفة الاسم شخص مفرد كقبض وجمع نحو كليب ومعنى صهيل وضغيب ونهيق وغيرها والصفة مفرد فعلية كغري وفعله كرى واسم فاعل من فعل ككريم والبالغة قول من فاعل كعلم وبمعنى فاعل كسبط وبمعنى مفعول كعرج ومفعول كسميع واليم ومفعول كوايد ومفاعيل كجلبس ومفتعا كدبيع ومنفعل كسهر ومنفعل ككئين وفعل كطيب وفعل كجيب وفعال كصحيح وبمعنى الفاعل والمفعول كصريح وبمعنى الواحد والجمع كخابط وجمع فاعل كغريب واسم جمع كصنين انتهى وفي البحر الفوق مثل الخليلط والصب يبق يكون المفرد والمثنى والجمع بلفظ واحد انتهى قلت وكذا القعيد والظهير وان لم يرض بهما البيضاوي وابو السعود لان الامام الواحدى نقل عن المبرد وابن عطية عن الفراء انهما يستعملان في المفرد والمثنى والجمع فلا يرد ما قاله الفاضل ابن الفارسي وابن الرضي لا يقال

٢ حاشية ان نجيب بمعنى سميع لا بمعنى انه يقبل دعوة كل داع حتى يرد السؤال بانه ليس كذلك لان بعض الداعي لا يقبل دعاؤه قطعا ٣ اعترض بعض الطلبة الذي افقه من حصار واعلم من جدار على قوله هذا تفسير وتعر يف اللفظي الخ بيان بقول ان سميع تفسير لا تعر يف اللفظي لان التعر يف اللفظي لا بد ان يكون ذا اجزاء اقول هذا الاعتراض من كان جهله قال عضد الملة في الموافف التعر يف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة انتهى قال السبكي شرحه اي على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد ولبس هذا تعر يف حقيقة يادبه افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فآلة الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرفة المتبق واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقق ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجده ٨

٨ مركب يقصده به تعيين
المعنى لتفصيله انتهى
ويؤيده ما نقل عن ابن النباري
قال صاحب المصباح المنير
قال ابن النباري في سماع الله
لمن حمله اجاب الله حمد من
حمده انتهى فلم يسهل ان
مراد النباري في تفسير قوله
تعالى فاني قريب اجيب
دعوة الداعي الاية بالسمع
الاجابة لا السمع مطلقا
حتى لا يرد السؤال المشهور
سبحه

هذا ان غريب انتهى لان غريب موضوع للمفرد والجمع فلا يثبت عليه فاحفظ
هذا المحل واعرف هذا الغرض وان لم يساعد المقام فانه اشرف من حفظ
مأته ورقة (قوله عليه لاعلى غيره) تقديم عليه واليه لا يوجب الاختصاص الا
عند صاحب الكشاف ومن تبعه ورده ابو حيان وابن الحاجب وقالوا بتقديم المعلوم
بتقديم الالهم يكون كلاما جيدا كما سبق (قوله وهو) اي ان توكل يعني في ضمن توكلت
قوله اعدلوا هو اقرب للتقوى وفي العرف هو قطع العلائق عن الخلايق (قوله
مقدمة) بكسرهما او بفتحهما ولم يلتفت الى ما قال صاحب الكشاف في الفائق
ان الفتح خلف اي باطل لكونه معارضا برجحان الفتح على الكسر لفظا ومعنى
فان اطلاق المقدمة بالكسر على معانيها المشهورة من مقدمة الجيش ومقدمة
العلم ومقدمة الكتاب يحتاج الى تكلف اما في اللفظ يان يجعل مشتقة من التقديم
والمشهور ان التفعيل يجعل اللازم متعديا واما في المعنى يان يعتبر بتقديم الامور
الذات كورة لنفسها لا فبها من استحقاق التقدم او يعتبر بتقديم مقدمة الجيش ابقية
الجيش وتقدم العلم والكتاب لمن يعرفهما على من لا يعرفهما ولا يحتاج في اطلاق
المقدمة بالفتح الى شيء من التكلفين بحسب اللفظ والمعنى كذا في حاشية التهذيب
(قوله مقدمة في تبين هذا العلم وتعيين موضوعه وغايته الخ) يريد ان المراد
هنا مقدمة العلم لا مقدمة الكتاب لان مقدمة العلم معرفة الحد والغاية والموضوع
ومقدمة الكتاب الفاظ دالة على تلك الامور قال الفاضل الدواني مقدمة الكتاب
هي طرف من الكلام ومقدمة العلم هي الادراك التي يتوقف عليها ادراكات
مسائل العلم فالذين بكسر الباء مقدمة الكتاب وادراكات ينهها بالفتح هي
مقدمة العلم فلا يرد ما قيل ان التفتازاني جعل الامور الثلاثة في المطلق مقدمة العلم
وفي شرح الرسالة مقدمة الكتاب لانه انما جعل هنالك بيان الامور الثلاثة مقدمة
الكتاب لادراكاتها وجعل في المطلق نفسها مقدمة العلم وادراكاتها
الا انه تسامح في العبارة انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع الايراد فتأمل (قوله وهو
اقب الخ) مذكور في التلويح (قوله مشعر بكونه مبنى الفقه) لان القلب بشعر بمدح
او ذم واصول الفقه علم اهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به ينال السعادة
الدنيوية والدينية والظاهر ان بقول مشعر بمدح لكونه الخ (قوله الدنيا وبيت)
هذه نسبة الى الدنيا في البحر في النسبة يجوز الدنيا وبيت الدنيا وبيت
الادنى وهو يستعمل بمن واللام والاضافة واما في تأنيث الافعل فلا يستعمل الا
باللام او الاضافة لا غير ولهذا عيب على ابن نواس في قوله كان صفري وكبرى

من فواقعها * حظها در على ارض من الذهب وتفصيله في النحو والكشاف
واما في الدنيا فجاء ثقل الرضى الدنيا يستعمل مجردا من اللام والاضافة اذا كانت
الدنيا بمعنى العاجلة والجلبي بمعنى الخطة العظيمة انتهى (قوله منقول صفة لقب)
والاصل يدل على المدح كبيت الله ونافذ الله وهذا الاشعار اولي من اشعار اللقب
وان ذهب اليه التفاتنا في التلويح لان اصل وضع اللقب للذم كقول المتنبي
يا بها اللقب الملقى على اللقب فاعتبار المدح بالاضافة في الاصل لكونه مبنى الفقه
الذي ينال به السعادة وبه نظام العالم والمعاش ونجاسة المعاد وذلك مدح
(قوله لم منه التكرار في تعريف الفقه) وذلك ان التعريف اللقبى اعني قولهم
علم بالقواعد التي يتوصل بها الى العلم بالاحكام الشرعية الخ يشتمل على تعريف
الفقه من حيث الماهية لانه حيث انه مدلول اللفظ وهو الفقه فاذا قدم التعريف
اللقبي يحتاج الى اعادة تعريف الفقه في التعريف الاضافي مرة اخرى يعرف
من حيث انه مدلول اللفظ لكن نظرا ان الساجب الى المعنى العلمى هو المقصود
في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب كعبد الله فتأمل (قوله
وقدم صاحب التوضيح الاضافي الخ) اقول قدم صاحب التوضيح نظرا الى
ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف اللقبى كما قاله هو العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه فاذا كان تفسيره مقدا فلا يحتاج الى اعادة
تعريفه فكل وجهه (قوله وقدم ههنا المقصود) اى القبي (قوله علم اى ملكة
الخ) يريد ان معنى العلم ملكة تقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم
على التهيؤ الخصوص شايع ذائع في العرف كذا في التلويح لكن عندي لا يحتاج
الى هذا التكلف لان القبول كثيرة للاخراج مع ان الاول شمول الجنس في التعريفات
الا انه اراد ذكر الجنس القريب مع الفصل في الرسمى لانه من شرط التعريف عند البعض
(قوله او اصول الخ) عطف على ملكة يريد بقوله او اصول وقواعد الخ تخصيص العلم
بالنسبة الى مطلق الادراك كتخصيص العلم بملكة ايضا والحق ان العلم لمطابق الادراك
فيخرج غيره (قوله يعرف به بالضرورة) لان المتبادر من البناء السببية فلا يكون
المعلوم المذكورة معروفا بسببه احوال الادلة (قوله احوال الادلة) اى الادلة الثلاثة
الكتاب والسنة والاجماع والدليل الرابع وهو القياس بالمعنى المستنبط من هذه الادلة
الثلاثة (قوله الشرعيتين) صفة الادلة والاحكام (قوله اما انتساب الادلة) اى
الى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم (قوله فبمعنى كونها) اى الادلة (قوله منصوصة
فيها) اى في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم (قوله لا الموقوفة على الشرع) هذا

جواب سؤال مقدر وهو ان القرآن يتوقف على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
 وشريعة محمد على القرآن فيلزم الدور المشهور فاجاب بقوله لان القرآن الذي
 هو بعضه ابهر المعجزات التي تتوقف عليه الشرع فلا يليق جعله مؤثوقا على
 الشرع حاصله ان نبوة محمد ثابتة باعجاز القرآن قال شرح البردوي ان القرآن
 يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله اذ تصور الاعجاز بما ليس بكلام
 الله اشير اليه في التقويم ولان بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب لان في تزييفه
 يدخل الكل والبعض كذا قيل ولان اصلاته الاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق
 بصفة الاعجاز وانما يتعلق بكونه المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب
 في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمثنى جميعا انتهى
 ملخصا وبهذا التقرير يظهر ان الشرع يتوقف على القرآن المعجز والقرآن لا يتوقف
 على الشرع فلا يحتاج في دفع الدور المشهور الى اعتبار الشبوت والوجود كما قيل
 في قوله تعالى قل انما اليه حكم الله واحد (قوله فبمعنى استفادتها) اي الاحكام من تلك
 الادلة (قوله من حيث ان لها) اي لتلك الاحوال سواء كانت احوال الادلة او احوال
 الاحكام وقيد الحجية بكون بيانها للمبحوث عنهما لا جزأ من الموضوع والا لما وقع
 البحث عنهما في العلمين لكن البحث عن احوال الاحكام عن ثبوتها وعن احوال
 الادلة عن اثباتها هكذا روى عن الغزالي (قوله في اثبات الثابتة) الظاهر ان يقول
 في اثباتها اي الاحكام الا انه وضع الظاهر موضع المضمر لتعيين ما يصلح للعود حتى
 لا يلزم تفكيك المضمر ووضع الظاهر موضع المضمر خمسة عشر موضعا ذكر في محله
 وانما لم يقل في اثبات ثابتهما مع عدم لزوم التفكيك لعدم سماع اضافته ثانيا كما ذهب
 اليه سيبويه اقول يجوز اضافة ثانيا عندي وفاقا للكسائي وخلافا لسيبويه وفي الارشاد
 ثانيا لا يضاف فلا يقال ثاني واحد قاله سيبويه وقال الكسائي بعض العرب يقول
 ثاني واحد انتهى وحكاها الجوهري ايضا وبهذا حصل الجواب لقهستانى
 من جانب صاحب النقاية في اول الديباجة (قوله بالاولى) اي الادلة فالاولى اي
 بتلك الاحوال لان في اثبات الاحكام دخلا لكل واحد من الاحوالين فتأمل (قوله
 علم كالجنس والباقي كالفصل) اراد بالنسبة ان جنس الشيء اعم من النوع وهو ليس
 بشامل ان اريد بالعلم الملكية لان علم الله تعالى وعلم رسوله وجبريل عليهما السلام
 ليس بداخل فيكون جنسا من وجه لشموله جميع الملكات وفصلا من وجه فيكون
 كالجنس الظاهر ترك النسبة لان احد الانسان الحيوان الناطق والحيوان جنس
 بالاتفاق مع انه يخرج الجسم (قوله والمعرفة تطلق على التصور) وهو حصول

صورة الشيء في العقل كليا كان او جزئيا معدوما كان او موجودا (قوله وادراك الجزئي)
عطف على التصور وانما اثر هذا من عطف الخاص على العام بتأويل في العقل
بعند العقل ليتناول ادراك الجزئيات لان صور الكلبيات والجزئيات رسم في النفس
وصور الجزئيات في آتيا لان في معنى عند لم يذكر في كتب النحو الا ان يجعل في
معنى مع نحو قوله تعالى ادخلوا في ائمتهم وكلالوجهين محل نظرت والتعقيب ان مقام مقام
لا يساعده هذا المقام (قوله والبسيط) عطف على ادراك الجزئي لانه قريب ومغاير
لان البسيط التصوري يجوز ان يكون كليا او جزئيا ترسم في النفس لكن يكون تصويره
سادجا وادراك الجزئي يرسم في آتيا ومما يغاير البسيط التصديق ان كان المراد
بادراك الجزئي التصديق لان التصديق البسيط قسم من مطابق التصديق لان
التصديق اما بسيط او مركب لانه ان اشتمل حقيقة على حكمين مختلفين بالايجاب
والسلب فهو مركب كقوانا كل كاذب متحرك الاصابع لادائما فان حقيقته ايجاب
الكتابة للكتاب وسلبه وان ام يشتمل على حكمين بالايجاب والسلب وهو بسيط كقوانا
كل انسان حيوان بالضرورة فان حقيقته ايس الايجاب الحيوانية للانسان كذا
في كتب المنطق ويجوز ان يكون معطوفا على التصور بمعنى الادراك فطلقا سواء كان
بسيط او مركبا سادجا او مع الحكم فيكون من قبيل عطف الخاص على العام
فتأمل (قوله والادراك المسبوق بالعدم) اي بعدم المعرفة فيتميز هذا في كل علم
حدث سواء كان يديها او فطر يا بالنسبة الى ابتداء الفطرة (قوله اذا تخال بينهما
عدم الخ) اي ذهول (قوله والمراد) ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق
لان المراد ادراك الفقه بآدائهم على وجه الفرق بين الحلال والحرام فان قيل
اخذا المعرفة في التعريف فكيف يكون التصديق لان التعريف من قبيل التصور
قلنا نعم لكن المراد انقاس ادراك الجزئي في ذهن السامع على وجه التصديق
وفي التوضيح المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فيخرج التقليد انتهى فلا يحتاج
الى قوله والاراد الا ان يقال قوله والمراد تعيين معنى من معانيه (قوله والدليل ما يمكن
التوصل الخ) هذا على رأى الاصوليين (قوله وهو اعم) جواب سؤال مقدر
تقديره ان المشهور ان الدليل عند الاصوليين لا يكون الامفردا كالعالم بالنسبة الى
وجود الصانع فاجاب بقوله وهو اعم لان الدليل عند الاصوليين منقسم الى المفرد
والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المترتبة المعروفة بالهيئة بخلاف الدليل
عند المنطقيين فانه عند هم المقدمات المترتبة المؤخوذة مع الهيئة لكن الفرق
بيننا في وجد تقسيم المركب الى المقدمات المترتبة المعروفة بالهيئة وبين المنطقيين

ان التوصل من الدليل الى المدلول عندنا ممكن ولا يكون وجوده وعدمه ضروريا
 لان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه الوصول بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج
 من كونه دليلا بخلاف المنطقين لاشتغالهم على الهيئة يستلزم التوصل الى المطلوب
 بالضرورة وفي هذا تفصيل في محله فليراجع ثمه (قوله والمفرد الخ) عطف على
 المقدمات كانه اراد تطبيق هذا التعريف على القول المشهور بالايثار من النظر
 فيه النظر فيه اوفى احواله كتنغير العالم وحدوثه لكن لا يتعلق على التحقيق
 لان النظر عند الجمهور يخص بالمركب وتعميمه الى المفرد والمركب كما كان عند
 البعض يجوز واما على مذهب الجمهور بانهم الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يرتكب
 عموم المجاز في النظر المأخوذ في التعريف وهو غير مشهور فتأمل (قوله والثاني)
 اي المفرد الذي من شأنه اذا نظر في احواله (قوله هو المراد) ههنا اراد الحصر
 قال ابو حيان في البحر عند تفسير قوله تعالى هم المفسدون انا كان الخبر مشتقا
 معرفا باللام فيفيد الحصر انتهى (قوله والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية)
 حاصله جواب سؤال مقدر تقديره ارجاع ضمير احوالهما واعراضهما الى احوال
 الادلة والاحكام ليس بمستقيم لان الموضوع الكتاب والسنة والاجماع والقباس
 فيبحث من اعراضها لامن اعراض الاحكام لانها ليست بموضوع بل عينها
 فاجاب بقوله باعتبار دلالة الادلة او باعتبار استنباط الاحكام قال صاحب التلويح
 ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو ادلة الاربعة ولا يبحث
 فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن
 الصحيح ان موضوع الادلة والاحكام لاننا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام
 الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا
 فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام انتهى
 ثم قال في هامش التلويح هذا وظني انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع
 هو الادلة لان المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الشبوت راجعة الى احوال
 الادلة من حيث الاثبات تقابلا لكثرة الموضوع بالاثبات فانه البق اوحدة العلم
 من الوحدة بالاثبات والحيثيات كل جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات
 راجعة الى احوال الاحكام من حيث الشبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على
 ما قال الامام الخراساني في كتاب معيار العلم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث
 شربتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل
 واولا ان الملاهي على كلام الامام في هذا المقام بعد اشارته الى التوضيح وكثرتها لاحقة

بالكتاب انتهى اقول هذا ما ذكره صاحب التوضيح حيث قال يحتمل امرين
 احدهما ان ذكر مباحث الاحكام بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم
 الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام
 على انه من اواخر هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول انتهى ملخصاً (قوله
 وبالحكم ما ثبت الخ) عطف على قوله باحوالهما والتقدير والمراد بالحكم الخ انما قال
 والمراد بالحكم لانه يمكن ان يراد بالحكم اسناد امر الى آخر اى نسبة اليه بالايجاب
 والسلب كما في العرف وهو ليس بمراد ويمكن ان يراد ادراك النسبة وافعة اولست
 بوافعة ويسمى تصديقاً في اصطلاح المنطق وهو ليس بمراد ايضا لانه علم
 وتصديق فيكون علماً وتصديقاً بالعلوم الشرعية ولاجل هذا قال المراد بالحكم
 ما ثبت بخطاب الشارع فيه بحث لان المحققين ذهبوا الى ان هذا ليس بمراد
 والا لكان ذكر الشرعية تكراراً وقيداً زائداً في التعريف بل المراد النسبة التامة
 بين الامر بن فبيد الاحكام يخرج التصورات التي داخله في قوله يعرف ويبقى
 التصديقات مطلقة وبقيد الشرعية يخرج غير اصول الفعلة التي هي عبارة
 عن التصديق بالقضايا الشرعية فيكون فائدة القيد ظاهرة والا فلا فائدة في القيد
 لان تعريف المصنف يعرف الحكم الشرعي لا الحكم فقط وفي هذا المقام
 سؤال وجواب لكن لا يساعده المقام (قوله بخطاب الشارع المتعلق بافعال
 العباد الخ) حاصله ان الخطاب نوعان تكليفي وهو المتعلق بافعال العباد بالاقتضاء
 اى الطلب وهو اما طلب الفعل جازماً كالافرض والايجاب او غير جازم كالندب
 او طاب الترك جازماً كالتحريم او غير جازم كالكره او التخيير كالاباحة (قوله
 وانواع الخطاب الوضعي) عطف على قوله بافعال العباد فيكون الخطاب
 الوضعي مفسيراً للتكليفي فعلى هذا الظاهر ان يقول وبانواع الخطاب الوضعي
 ويحتمل ان يكون عطفاً على الثاني فيكون الوضعي داخل في التكليفي لان صاحب
 التوضيح وغيره قالوا خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال
 العباد وبالاقتضاء او التخيير او الوضع يقتضي دخوله في افعال العباد لكن الحق
 العطف الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم
 من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما
 فيكون مغايراً فترك الباع في قوله وانواع الخطاب الوضعي يكون رعاية المذهبين
 (قوله وبهذه الشافعية يعرفون الحكم الخ) اقول خرج بقوله المتعلق بافعال
 المكملين ما ليس كذلك فبق في الحديث نحو قوله تعالى خلقكم وما تعلمون مع انه ليس

بحكم فيخرج بالاختصاص والتخير وقيل لاحاجة الى زيادة قولهم بالاختصاص والتخير
لان قيد الحقيقة معتبرة فلا يكون قوله تعالى خلقكم وما تعملون من حيث انهم
مكلفون بل المكلف وغيره سواء انتهى فيه بحث (قوله ولا يعملون غير الوجوب
الخ) حاصله ان الخطاب الوضعي ليس بداخل في الحكم لانهم يخصون الحكم
الى المذكورين بقولوا بالخطاب الوضعي حكما (قوله وبعضهم زاد قيدا
والوضع الخ) لان خطاب الوضعي حكم بلا شبهة فان قلت اضافة الخطاب
الى الله تعالى تدل على ان الحكم الاخطاب قد وجب طاعة النبي عليه الصلوة
والسلام واول الامر والسيد فخطأ بهم ايضا حكم قلت انما وجب طاعتهم
بإيجاب الله تعالى اياهم فلا حكم الاحكامه اعترضت المعتزلة على هذا التعريف
بثلاثة اوجه احدها ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالاحكام
بعد عدم قولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا لكونه معللا بالحادث كقولنا
حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل كلمة او وهي للشكك والتزيد
فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية
الدلوك اوجوب الصلوة وشرعية الطهارة لها ومائمية النجاسة عنها فاجاب
الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالاحكام بعد عدم بل المتصف
بذلك هو التعلق او الظهور والمعنى تعلق الحكم او ظهوره بعدمالم يكن ومنع تعميل
الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارا عليه ومعرفا له
اذ العمل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارا
ومعرفا له لا قديما كالعالم للصانع وعن الثاني بان اوهنا للتقسيم والتفصيل لانه نوات
نوع له تعلق الاختصاص ونوع له تعلق التخير فلا يمكن جمعهما بدون التفصيل
كما قال السيد السند في تعريف النظر بترتيب امور او امر واما الثالث فالترتم
بعضهم وزاد في التعريف واجاب بعضهم بانا لانم ان خطاب الوضع حكم ونحن
لانسميه حكما وان اصطلح غيرا على تسميته حكما فلا مشاحة معه فعليه تفسير
التعريف والتفصيل في اتاويح فليراجع ثم (قوله ومدخل الاحوال في الاثبات)
اي الاحوال الادلة والاحكام في الاثبات قلت اورد هذه الجملة المستأنفة لبيان
مدخلة الادلة في اثبات الاحكام بطريق القاعدة الكلية التي يتوقف الاحكام
على معرفتها وعلى البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيدوها
المعتبرة في القاعدة الكلية (قوله المطلوب الفقهي متعلق بقوله المنفكرين) يعني
اذا كان اصول الفقه لقبا بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق وهي
المنشأ الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا فبازم المطلوب اعلم

ان المركب التام لمحمّل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتباهه على الحكم قضية ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدلائل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا وهو المطلوب ومن حيث يحصل من الدلائل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسئل عنه مسئلة فالذات واحد واختلاف العبارات باختلاف الاعتبار والمحكم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاها يشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول كما سبق في المثال وبالعكس الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث (قوله سواء كانت محمولات لهما) اي الكبرى الاقترازي والملازمة الكلية في الاستثنائي يريد ان الدليل في الاصول اما الشكل الاول او الملازمة الاستثنائي لكونهما سهلة الحصول عند الاستدلال بالمطلوب الفقهي يعني اذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوت القياس وكل حكم يدل على ثبوت القياس فهو ثابت واذا استدلت على مسائل الفقه بالملازمة الكلية مع وجود الملزوم فاللازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كدال القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتا لكن يتوقف البحث عن احوال الادلة والاحكام على ان القضية الكلية المذكورة سواء كانت الكبرى او الملازمة انما تصدق كلية ودليلا اذا لم يكن منسوخا ولا يكون له معارض مسسا او اراجع واما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خلاف في جواز الاجتهاد على خلافه فالتفصيل في البردوي وشروحه (قوله واجزبه لهما) اي الكبرى الاقترازي وملازمة الاستثنائي اعلم ان القضية الكلية ليست بمذكورة بعينها في مسائل اصول الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كدال القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيهما فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كذا دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكأنه

قيل كلما دل القياس على الوجوب ثبت الوجوب وكلا دل القياس على الجواز
 ثبت الجواز فالملزمة التي هي إحدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول
 الفقه بطريق النظم (قوله او اوصافا وقبولا فيهما) عطف على قوله محمولات
 واجزية على الترتيب اعلم ان العوارض الذاتية للادلة اما ان يكون مجعولا عنها
 ككونها مثبتة للاحكام اولاً لكن لها مدخل في حقوق ما هي مجعوت عنها ككونها
 عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك فالاول يقع محمولات في القضايا التي هي
 مسائل هذا العلم والثاني يقع اوصافا وقبولا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبز
 الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا
 العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع مجعولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة
 فكذا الاعراض الذاتية للحكم اما ان يكون مجعولا عنها وهي كون الحكم ثابتا
 بالادلة المذكورة واما ان يكون له مدخل في حقوق ما هو مجعوت عنها ككونها
 متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي والاول يكون مجعولا في القضايا التي هي مسائل
 هذا العلم والثاني اوصافا وقبولا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع
 مجعولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادات يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبات لا يثبت
 بالقياس ونحو كوة الصبي عبادة ويحتمل ان يكون اوصافا عطفاً على محمولات
 وقبولا عطفاً على اجزية لان كبرى الافتراضي عبر بوصف الاكبر لكونه مجعولا
 كذا في حاشية التهذيب وكذا القبول والاجزية في ملازمة الاستثنائي لان الجراء
 تابع للمقدم فيكون قبلا وجزاء فيكون حاصله سواء كانت الاحوال معتبرة
 بالمحمولات او بالاوصاف وبهذا الاحتمال يكون عطف وقبولا مغايرا للاوصاف
 وهو المتبادر في العطف وفي الاحتمال الاول يكون عطفه مترادفا فتأمل (قوله
 فيهما) اي في كبرى الافتراضي او ملازمة الاستثنائي (قوله سواء نشأت) اي الاحوال
 (قوله ككونها مثبتة للاحكام) لان اثبات الاحكام شأن الادلة والشبوت
 شأن الاحكام (قوله وقطعية) اي الادلة قطعية توجب الحكم قطعا اذا كان
 مقدمات الدليل بقرينة وكذا العام عندنا (قوله وظنية) اي الادلة ظنية اذا كانت
 هي كبة من مقدمات ظنية (قوله وخاصة اذا كانت مقدمات الدليل) من الالفاظ
 الخاصة بوجوب الحكم الخاص (قوله وعامة اذا كان مقدمات الدليل) عامة
 بوجوب الحكم العام قطعا عندنا خلافا للشافعي (قوله ومشاركة) كالقياس (قوله
 وراية عند المعارض) كالمرجحات (قوله ونشأت من الاحكام) اي نشأت الاحوال
 من الاحكام عطف على قوله نشأت من الادلة لان هذا العلم باحث عن الادلة

والاحكام الشرعية من حيث ان الاولى مثبتة لثبوت الثانية والثانية ثابتة بالاولى
والمباحث التي ترجع الى الاولى مثبتة لثبوت الثانية بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها
ناشئة عن الاحكام فموضوع العلم الادلة والاحكام الشرعية من (قوله والمباحث
المتعلقة بها فيها) انت خبير ان ضمير ما حصل من متعلق فيها وضمير فيها راجع
الى الكبريات والملازمات فالظاهر ان يقول فيهما (قوله مسائل الاصول) خبر لقوله
فالكبريات (قوله وهو المعنى) بالنشيد وهو المقصود (قوله بكونه معرفة الاحوال
متعلق بمعنى) اى معنى بقول المص يعرف به احوال الادلة الخ (قوله الى ادلة
معينة) وهى اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس (قوله فاحتجج الى
معرفة الخ) هذا يقتضى ان يكون الموضوع واحدا لاتحادها فى الاتصال
الى الفقه بان يرجع جميع مسائل الفقه الى موضوع واحد بالنسبة الى اعتبار
كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه حتى يكون تمايز العلوم تمايز
الموضوع الواحد فهذا جائز قال السيد السند فى شرح المواقف قد يكون الموضوع
شئيا واحدا كاعداد لعلم الحساب وقد يكون مقيدا لجهة كالجسم من حيث انه
يكون قابلا للتغير للعالم الطبيعي وقد يكون اشياء مشاركة اما فى ذاتي كالخط والسطح
والجسم التعليمي المشاركة للمقدار لعلم الهندسة واما فى عرضي كالكتاب والسنة
والاجماع والقياس فى كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه انتهى
قال صاحب التوضيح وفى تعدد الموضوع تفصيل وان كان لا يابق بهذا الفن
اردت ان اسمك بعض مباحثه قد ذكر وان العلم الواحد قد يكون له اكثر
من موضوع واحد كالتطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان والادوية وهذا
غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه فى علم ان كان اضافة شئ الى آخر كما
فى الاسول يبحث عن اثبات الادلة للحكم ويكون بعض العوارض التي لها
مدخل فى المبحوث عنه فى علم ناشئة عن احد المتضافين وبمعناها عن الآخر
فموضوع هذا العلم كلا المتضافين وان لم يكن المبحوث فيه الاضافة ما لا يكون
موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المسلمات
اى المسائل واختلافها باختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم انتهى
ملخصا ومن هذا التحقيق يعرف ان لا وجه لقول مولانا عمصام الدين على قول
الشارح الكلمة والكلام لكونهما موضوعي العلم قال بعض الفضلاء شيخنا الفقيه
سهولان كل علم لا يكون الا ذات موضوع انتهى (قوله لان المراد بالوصول الخ)
اقول فختار الثاني ونعم الخلاف المعهود والمتبادر لان القاعدة التي يتوصل بها

الى الفقه عند الاصوليين هي القضايا الكلية التي تقع كبرى الافتراضى الصغرى سهلة
الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بشكل الاول او ملازمة الاستثنائى
كاسبق فى المثالين المذكورين وضم القواعد الكلية الى الصغرى سهلة الحصول
ليخرج المطلوب الفقهى من القوة الى الفعل وهو التوصل القريب لكن تحصيل
القاعدة الكلية تتوقف على البحث عن احوال الادلة بانه منسوخ ام لا وبانه
معارضا ام لا وعن احوال الاحكام بان عرف انواع الحكم وان اى نوع من
الاحكام يثبت باى نوع من الادلة وبيان شرايطهما وقيودهما المعتمدة فى كلية
القاعدة فلا يكون قوله وكثير من قواعد الاصول كالفائدة المتعلقة بالقيود
الشرايط الخ من القواعد الكلية بل يكون من الموقوف عليه كما فى التلويح
(قوله فخلافا للمعهود والمتعارف) اقول هذا ليس بمسلم لان القاعدة عند
الاصوليين هي كبرى الشكل الاول وملازمة الاستثنائى خاصة فتعريفه العلم
بالقواعد الخ تعريف الاصوليين فيكون كبرى خاصة معهودا ومتعارفا من
تعريفهم فلا يكون قوله ليس بمستقيم مستقيما ولا يكون هذا الوجه سببا للعدول
فأمل (قوله بقرينة البناء السببية الخ) يعنى كامل فى السببية (قوله واطلاق
التوصل الى الفقه) عطف على قوله بقرينة البناء لان اطلاق التوصل فى التعريف
يقضى الكمال لان المتبادر من المطلق فى التعريف الكمال وهو التوصل القريب
ايضا وفى كلام المصنف تعقيد لعدم اعادة الجار (قوله لما تقررت كتب الميراثية
ان الموصل الخ) هذا ممنوع ايضا لان الكبرى اضافى فيدخل فيها المقدمتين
لكن الموصل القريب القاعدة الكلية وهي الكبرى وحدها فيكون مستقيما
فلا يكون هذا سببا للعدول ايضا على ان فى التعريف المختار دخلا لان المتبادر
من الدخول ان لا يكون الادلة مثبتة للاحكام بل يكون لها مدخل قال صاحب
التوضيح اعلم ان العوارض للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المجعوت
عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس بمجعوت عنها لكن له مدخل فى حقوق
ما هي مجعوت عنها ككونها عاممة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك
وكذا الاعراض الذاتية المحكم ما يكون مجعوتا عنها وهي كون الحكم ثابتا بالادلة
المذكورة وما يكون مدخلا فى حقوق ما هو مجعوت عنها ككونها متعلقة بفصل الصبي
او البالغ انتهى لمختصا كاسبق (قوله فلما كان اصول الفقه) الى قوله البتة المذكور
فى التلويح لكن ترك داليله وهو ضرورة توقف معرفة الشكل على معرفة اجزائه
(قوله وترك تعريف الاضافة الخ) جواب سؤال مقدر تقديره كما يحتاج

الى تعريف مفرداته لغير البينة يحتاج الى تعريف الاضافة لانها بمنزلة الجزاء الصوري
 (قوله لاشتهار ان الاضافة الخ) علة الترك (قوله ان كان مضافها الخ) وفي بعض
 النسخ ان كان مضافها مشتقا او معناه يفيد الاختصاص حاصله ترك تعريف
 الاضافة لعل بان معنى اضافة المشتق وما في معناه كالاصل فانه بمعنى المبني
 اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة
 ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه
 مبني له ومستند فيكون معروفا فلا يحتاج الى التعريف (قوله يفيد مطلقا) اي
 يفيد الاختصاص نحو دار زيد و غلام بكر (قوله ولما توقف معرفة المضاف)
 من حيث هو المضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه لان الاصل
 كثير ولا يعرف الا بعد معرفة الفقه فيه بحث (قوله هذا التعريف سوى القيد
 الاخير) كذا في التوضيح (قوله وكأنه اراد بالمعرفة) الضمير راجع الى المص بقرينة
 قوله فرغ وشرع وقال (قوله وهي ادراك الجزئيات) عن دليل وهو معنى
 المعرفة (قوله عن دليل لاخراج التقليد) قال صاحب التوضيح فالمعرفة ادراك
 الجزئيات عن دليل ليخرج التقليد قال صاحب التلويح والقيد الاخير عملا لدلالة عليه
 اصلا ولا اصطلاح انتهى اقول يمكن ان يقال يدل عليه لفظ المعرفة بوفوع
 الاصطلاح على تخصيص لفظ المعرفة بالا دراك الناشئ عن الدليل حيث
 لم يطلق لفظ المعرفة على اعتقاد المقدار اصلا وليس بلان ان يصرح المصطلحون
 باصطلاحهم ان كثير من الاصطلاحات انما يعرف من موارد استعمال
 الاقناظ قال صاحب تفسير التقيج ويزاد عملا لاخراج الكلام الباسط عن
 الاعتقادات والنصوف الباحث عن الوجدانبات وعن دليل لاخراج القيد
 ومعرفة الضروريات في الدين وام يزيد ابو حنيفة لانه اراد بالفقه ما يستعمل
 الاعتقادات والوجدانبات وقسمى المعاملات انتهى مختصا انت خبير ان
 التعليل قاصر عن المائل لعدم افادته وجه زيادة من دليل فتأمل (قوله اصني
 الملكة) يريد بيان كون المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل لان الملكة الحاصلة من تتبع
 القواعد يكون عن دليل (قوله بقرينة تعليلها بعين بسدها) اي بقرينة تسلط
 المعرفة بعائين وهما ما وما (قوله بامتناع معرفة كل مالها وما عابها) يعني ان العادة
 قاضية بامتناع البشر ان يحيط معرفة كل مالها وما عليها (قوله لا من دليل)
 وقوة استنباط لفظ لاسهو عن النسخ (قوله ولا ينافي ذلك) جواب سؤال سندر
 فافهم (قوله واراد بالنفس) النفس الانسانية مدلفا واراد بقوله محال لشارد

قول التفتان في وفاة ورج يجوز ان يريد بالنفس نفس العبد لان اكثر الاحكام متعلقة
 باعمال البدن انتهى اقول مراد النص ان الاعمال إنما يكون بنفس الانسانية ومعها
 الخطاب والبدن آلة كقول الشاعر نصف الانسان لسان ونصفه فؤاده (قوله
 بالله وما عليها) عطف على قوله بالنفس (قوله ما ينفع به او يتضرر) اراد ان اللام
 الانتفاع وعلى للضرر وان جاءت على للعلو كقوله تعالى اعلى هدى او في ضلال
 مبين لكن يجيء في الاكثر للضرر فيحمل على انه كثير (قوله دينية كانت او اخروية)
 لان الضرر والانتفاع يشمل على الاخرى كالجزاء بالخير والشر والدينية
 كالذات واللام اراد بالتعميم رد قول التوضيح وهو ما اراد به ما ينفع به وما يتضرر
 في الاخرة انتهى لكن صاحب التوضيح اشهر ان الفقه من العلوم الدينية ذكر
 على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت الداني المتخللة خمسة
 ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشملها حاصله يمكن
 الايراد بها وما عليها ما ينفع به في الاخرة وما يتضرر به فيها وان يراد بهما
 ما يجوز اها وما يجب عليها وان يراد ما يجوز اها وما يحرم عليها وعلى الاول
 اما ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر العقاب او ان يراد بالنفع عدم العقاب وبالضرر
 العقاب او ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب فهذه خمسة اوجه
 يحتمل ان لا مالها وما ضايعها لكن الصحيح من تلك الوجة الذي يجب حمل الانتفاع
 عليه ما لا يلزم عليه واسطة بين مالها وما عليها لا لا يمتثل التعريف بعدم الجمع
 وهي ما عدا الاول والرابع فالتفصيل في محله (قوله ان الفقه) متعلق باراد
 يعني ان المراد بالفقه معرفة ما يأتي به المكلف وهو الفعل بمعنى الحاصل بالصدر
 كالهبة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك بما هو اثر صادر عن
 المكلف وابقاع فعله لا التصور ولا التصديق بثبوته كالاقتضيات (قوله فان قيل
 الم يخرج الوجدانيات الخ) لانها من الضروريات لاعن دليل والمعرفة مفيدة
 بمن دليل هذا مناقضة لان السائل منع الدليل نفسه بتعيين موضع الغلط وهو نوع
 من المناقضة مسمى بالحمل (قوله قلنا لا) اي لا يخرج الوجدانيات (قوله لان المراد الخ)
 اي مراد الماعل عند المناقضة اثبات مدعا بدليل آخر وهو لان المراد الخ
 (قوله كما اشترنا اليه) اي بقوله بحكم كل ما ينفع به ويتضرر تصديقا ناشيا عن الدليل
 (قوله فان قيل لا يبحث الخ) هذا منع من جانب السائل بالسؤال بعد التسليم
 قوله مثل ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب اجابا من الامة بقوله تعالى
 فاعلم انه لا اله الا الله انما قلنا بعد التسليم لانه ظني من احتمال صيغة الامر غير

الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
كما ذكره الامام الرازي واوسم نادر في حكم العدم فيكون خارجا (قوله) والنظر فيها
واجب (اي اجابا منا ومن المعتزلة) واختلف في طريق ثبوت وجوب النظر
في المعرفة فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات
النظر المؤدى الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاماديث
نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى آثار رحمة
الله كيف يحيى الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دلائل الصانع وصفاته
والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر فيه ولما نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب فال عليه السلام ويل لمن لاك بها
بين شعبة ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك الفكر في دلائل المعرفة فهو واجب
ان لا يوعد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظاهريا غير قطعي
بالدلالة لاحتمال كون الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبل الآحاد
المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا
من المسلمين كافة كما سبق وهى لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا بهو
واجب كوجوبه بهذا الملخص ما في شرح المواقيف لكن هذا الدليل راجع الى وجوب
معرفة الله ووجوب النظر فيها واما وجوب ما توقف النظر فيه من احوال المقدّمات
فليس بمختار فيرجع جواب الشارح الى غير المختار فيبقى السؤال على حاله على
المختار فأمّا (قوله قلنا المراد الخ) هذا انى شاهد بالمنع واثبات مداهم دليل آخر
(قوله النسبة الحكمية) هذا على مذهب المتقدمين لان اجزاء القضية عندهم ثلاثة
وهو الطرفين ونسبة واحدة وهى اتحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحاد به
وهو الحلق عند المتحققين واما عند المتأخرين ان التصور لا يتعلق به التصديق
من وقوع النسبة اولا وقوعها فالتصديق عندهم مركب من اربعة الطرفين
والنسبتان احديهما النسبة الحكمية والاخرى وقوع تلك النسبة اولا وقوعها
بمعنى الاتباع الانتزاع ومرااد المص بقوله المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية رد قول
صاحب النوضيح وهو قوله يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى اخره يمكن
ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى اخذا من التلويح وهو قوله الحكم
مطلق في العرف على اسناد امر الى آخره نسبه اليه بالانحساب او السلب وفي
اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتسمى

تصديقا وهو ليس بمراد لانه علم والفقهاء ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على
 ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل النسبة
 الثانية بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور واليه اشار بقوله يخرج
 التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالتصايا
 الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الادلة التفصيلية اني
 نصبت في الشرع على تلك الفضايا وفوائد القبول ظاهرة على هذا التقدير
 والمص جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبين
 فوائد القبول تعسف في تقرير مراد التوهم انتهى مخلصا (قوله واعلم بها) عطف
 على قوله بالحكم والضمير راجع الى النسبة الحكمية (قوله تصديق بمعنى الاعتقاد
 والراجع للظن والتقليد الخ) الاولى ترك التماثل والاختلاف لانهما يوهمان
 اخراج القياس الشرعي (قوله اي الموقوفة على خطاب الشرع الخ) قول لاوجه
 لتفسير الشرعية بالموقوفة على خطاب الشرع اذ حينئذ لا يصلح التبدل
 المذكور ان يوصف به الاحكام الانجازا وحق التعريف الصون عنه مهمما يمكن
 اقول يريد ان المتوقف على خطاب الشرع ليس نفس الحكم بل ادراكه لان
 معنى الشرعي كما صرح به ما لا يدرك ولا خطاب الشارع وهذا هو المراد بالتوقف
 على الشرع فتح يتصف الحكم به على وجه الحقيقة (قوله العملية) صفة
 الشرعية والاحكام (قوله عن اداتها متعلق بالعلم دون الاحكام الخ) بل ظرف
 مستقر متعلق بحاصل فيكون التقدير الفقه عبارة عن التصديق بالتصايا
 للشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الادلة التفصيلية وزاد
 ابن الحاجب قوله بالاستدلال ولا حاجة اليه لانه مكرر لان المتبادر من حصول
 العلم من الادلة حصوله على وجه الاستدلال (قوله الاصل ههنا) اي في تعريف
 الاضافة (قوله ما ينبغي عليه) على صيغة المجهول فان قيل هذا من فعل لازم
 فكيف يكون مجعولا قلنا ينبغي المجهول من الفعل اللازم اذا تعدى
 بحرف الجر نحو غير المضروب عليهم والحصول عليه والمرغوب فيه
 فالتفصيل في النحو فلا يحتاج الى تأويل الشارع اللازم بالتعدى فلا يذهب
 الشارع بهذا التأويل الا من غفلته مع انه لم يقل احد من النحويين
 (قوله عليه غيره) الضمير راجع الى ما (قوله ابتداء حسيا) كابتداء البناء
 على الاساس يريد بهذا المثال الاحتراز عن ابتداء المشتق على المشتق منه كالفعل
 على المصدر فان كلا من الفعل والمصدر محسوس بحس السمع فان الانفاظ

من قبيل المحسوس بالسمع لان المتعريف في العرف ابتداء البناء على الاشياء بمعنى كونه
مبنيا عليه وموضوعها فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتداء الفعل
على المصدر من الحس (قوله او عقليا) عطف على حسيا (قوله كابتداء المعلوم
على العلة والمعلوم على الدليل ونحو ذلك) اي كالأفعال على المصادر
فلا يلزم ثبوت الواسطة بين الابتداء الحسي والعقلي لان الحق في تفسير ابتداء
العقلي يترتب الحكيم على دلائله مثال له لا يعطى بان ابتداء المجاز على الحقيقة والاحكام
الجزئية على القواعد الكلية والمعلومات على عللها والأفعال على المصادر
وما اشبه ذلك ابتداء عقلي فالتعريف في محله اعلم ان المحسوس لم يتعرض التعريف
بالمحتاج اليه كما في المحصول لعدم اطرافه لان التعريف اما حقيقي كتعريف
الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاسمية وتعريف الاصل اسمي
وعدم اطرافه فسدله في الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد انما يصدق
ان كل ما يحتاج اليه اصل لان الخشب والصورة والنجار والغاية كالجلوس
وغيرها فهي اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الاعلى واحد
منها كالخشب للسرى والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه يحتاج اليه
ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وان ذهب الى
توجيهه صاحب تفسير التلويح بقوله والتعريف بالعام اذا كان لفظا صحيحا لانه
فصيح وكفى ذلك لاهدول انتهى وقال في حاشيته فاندفع ما في التلويح انتهى انت
خير ان معنى كلام التلويح اني وصاحب التوضيح على جعل الاطراف شرطا
في كلا التعريفين وانكرا اللفظية تعريفات حقيقية فظن صاحب تفسير التلويح
الاندفاع بعد الفرق بين كلا التعريفين واللفظية ومن العيب قال في حاشيته صاحب
التوضيح تعرض ههنا لتقسيم التعريف وتعريف القسمين وما افصح عن قوله
بضعته في صناعة التحرير حيث لم يفرق بين التعريفين الاسمي واللفظي مع
وضوح الفرق بينهما والتفصيل موضعه علم اخراته هي كلامه اقول حاصل
الفرق ان اللفظي داخل في الاسمي عندهما كما ذكر التلويح في المقاصد والتلويح
واما عند السيد السند فاللفظي ليس بداخل في التعريف الحقيقي بل التعريف
اللفظي عنده من قبيل التصديقات وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر
بلفظ واضح دلالة على ذلك المعنى كالفنفسر بالاسم هذا تعريف حقيقي
يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الفنفسر من سائر
المعاني لا يفتى اليه ويعلم انه موضوع بازاله فالة الى التصديق وهو طريق

اهل اللغة وخارج عن المعرفة الحقيقي وعن اقسامه الاربعه فيكون اللغزلى
 راجعا الى التصديق واما التعريف الحقيقي فيقسم الى قسمين تعريف حقيق
 وتعريف اسمي وينقسم كل واحد منهما الى حد حقيق ورسم حقيق وتعريف
 اسمي كذلك حد اسمي ورسم اسمي فالتفصيل في شرح المواقف والمقاصد (قوله
 ونقل) اي الاصل (قوله كما نقل) اي الاصل الى الراجع والمساعدة الكلية
 والمستحب القاعدة والقانون من الالفاظ المترادفة بالذات وعند الأصوليين
 القاعدة والقانون والاصل والدليل من الالفاظ المترادفة وعند المنطقيين القاعدة
 والقانون والاصل والضابط من الالفاظ المترادفة (قوله او ما يوقف عليه
 دليله الخ) هذا رد على صاحب التتبع حيث ذهب الى ان الاصول هي
 الادلة فقط والحق ما ذهب اليه صاحب التتبع لان الأصول جعل الدليل
 كبرى الافتراضي او لازمة الاستثنائي فقط فيكون الاصل كبرى الافتراضي او لازمة
 الاستثنائي والبحث عن الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والتزجيم
 لا يكون بحثا عن الادلة وهي الاصل بل البحث عنها لكونها موقوفة عليها
 للاصل كما سبق (قوله متقولا) اي عن الاضافة (قوله على الاول) اي ما يتنى
 عليه غيره (قوله فاذا حل على الثاني) وهو نقل الاصل الى دليل (قوله فيه نقلا)
 فيه بحث (قوله اي احواله التي تلحقه لذاته الخ) تفسير لعارضه الذاتية (قوله
 او لجزئه المساوي له) عطف على قوله لذاته هذا على مذهب المتأخرين على ما قاله
 الفاضل الدواني لكن التحقيق ان المتأخرين ذهبوا الى ان اللاحق للشيء بواسطة
 جزئه الاعم من اعارضه الذاتية المبحث عنها في العلوم وعرفوا العرض الذاتي
 بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لجزئه او لخارج يساويه واما المتقدمون
 فقد ذهبوا الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم ليس منها وعرفوا العرض
 الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لساويه فقط ههنا ما جعله
 مذهب المتأخرين انما هو مذهب المتقدمين انتهى اعلم ان البحث عن الاحوال
 اما بان يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له
 كما يسمى الطبيعي في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي او بان يجعل نوعه موضوع
 المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة
 المسئلة وكقول الفقهاء كل مسكر حرام اي اكل كل مسكر حرام فان موضوع علم
 الفقه افعال الممكنين وكل المسكر نوع منها ويثبت حرمة اللاحقة له لاسرائع
 منه وهو كونه منها فعنه او يجعل عرضه الذاتي او نوعه موضوع المسئلة ويثبت له

العرض الذاتي له او ما يلحقه لامر اعم بالشرط المذكور كقولهم كل متحرك
 يحرك كرتين مستقيمتين لابد وان يسكن بينهما فتقول المص ما يبحث فيه عن
 اعراضه الذاتية فجعل تفصيله ما ذكرنا (قوله الاول) اي الاحوال التي تلحقه
 لذاته اي بان يجعل البحث موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة فجعل كل انسان
 فله تكلم فان موضوع العلم في انفسه انسان فيبحث عن اعراضه الذاتية وهو التكلم
 فيكون للموضوع والمجهول دخل في البحث (قوله والثاني الخ) بان يجعل الجزء المساوي
 موضوع المسئلة نحو كل ناطق فله ادراك الامور الغريبة (قوله والثالث كالضاحك
 الخ) مثال الخارج المساوي في الصدق نحو كل متعجب ضاحك وهذا البحث بان
 يجعل نوع موضوع المسئلة عرضه ويثبت له ما يعرضه لامر اعم بشرط ان لا
 يتجاوز في العموم عن موضوع العلم هكذا صرح ناقد التنزيل (قوله والرابع كاللون
 مثال لقوله اوفى الوجود كالكون الخ) انت خبير ان الشارح اضطر عن امثال
 بانحن فيه وهو عوارض الانسان فقال كالكون للجسم بالسطح المبين له في الصدق
 والمساوي في الوجود فالاول ان يجيء بمثال القوم نحو كل جسم فله خير طبيعي
 وكل حيوان فله قوة التمس وكل متحرك يحرك كرتين مستقيمتين لابد وان يسكن
 بينهما وكل جسم فله لون الخ (قوله ومساوي ذلك اعراض غريبة لا يبحث
 عنها في علم) اراد ان يخرج بقيد الذاتية الجارية على الاعراض المضافة الى ضمير ما
 نوع موضوع العلم الذي اثبت له ماهو عرض ذاتي لموضوع العلم وكذا نوع
 الذاتي لموضوع العلم الذي اثبت له ماهو عرض ذاتي لموضوع العلم اذ لم يثبت
 لشيء منهما ماهو عرض ذاتي له بل هو عرض غريب له وان كان عرضا ذاتيا لماهو
 اعم منه وهو موضوع العلم لكن يبقى نوع موضوع العلم وعرضه الذاتي ونوع عرضه
 الذاتي الذي اثبت لهذه الامور عرض ذاتي لها لكن المص اعتبر باعتبار آخر هكذا
 حقق في محله (قوله حملها على موضوع العلم) اي يكون موضوع العلم موضوع
 المسئلة نحو الدليل يثبت الحكم (قوله امام مطلقا) شروع الى تفصيل موضوع
 العلم (قوله نحو الدليل السميع) كالكتاب والسنة يثبت الحكم الشرعي (قوله او على
 نوع الموضوع) عطف على قوله على موضوع العلم اي يكون نوع موضوع العلم
 موضوع مسئلة نحو الامر يفيد الوجوب لان الامر نوع من الموضوع وهو الكتاب
 والسنة فيكون الامر نوعا من الدليل (قوله او على عرض ذاتي الخ) عطف على
 موضوع العلم نحو الخاص يوجب الحكم قطعا وكذا العام عندنا (قوله او على نوعه)
 عطف على عرض ذاتي (قوله وعلى هذا القياس السنة والاجماع والقياس)

يعني يبحث عن احوال انواعها وانواع انواعها وعن احوال اعراضها وانواع
اعراضها وان كان كل منها نوعا من الدليل السمي كذا في حاشية المصنف لكن
في القياس بحث فنأمل (قوله وقال الامام) يريد الغزالي (قوله وقال صاحب
الاحكام) بالكسر اسم كتاب لسيف الدين الآمدي وهو صاحب ابيكار الافكار
(قوله واختاره) اي قول صاحب الاحكام (قوله وعند المجوزين الاصل عدمه) اي
عند من يجوز تعدد الموضوع للاصل لعدم تعدده (قوله وتقبل خلاف الاصل الخ)
كتخصيص الموضوع الى الدليل مع انه اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس
كما سبق في نقل الاصل الى الدليل (قوله لان الادلة هي السابقة الخ) جواب سؤال
مقدر تقديره ان احوال الادلة من حيث اثبات الاحكام راجعة الى ثبوت الاحكام
فاجاب بقوله لان الادلة هي السابقة في الاعتبار (قوله خصه) اي صاحب
الاحكام (قوله الاول باطل بالاجماع) لانه لا يمكن تميز العلوم بتميز الموضوع (قوله
اما الثاني) اي اشتراكها في جامع ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المشتركة
في المقدار موضوع لعلم الهندسة (قوله كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع)
اي المشتركة في المقدار قوله كما قال ابن سينا في الشفاء دليل بطلان الثاني (قوله
وعلى حقوقها) عطف على حقوق الامور الخيلية والضمير راجع الى الامور
(قوله اقاموا انواع موضوع الهندسة) جواب لما (قوله وقالوا) عطف على اقاموا
(قوله واما الثالث) اي بطلان اشتراكها في جامع عرضي (قوله بل في الانتساب
اليها) قلت هذا مدفوع بما نصه الشيخ في الشفاء بعدم معرفة موضوع الصناعة
بما يبحث فيها عن احوال المنسوبة اليه والعوارض الذاتية على ان المسائل
هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع اول انواعه او عوارضه
ويمكن ان يكون قول الشيخ عن احوال المنسوبة اليه اشارة الى المحمولات التي
لبست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم كما هي فيحصل الجواب من كلام الشيخ
الى الثاني والثالث لكن بقي فيه شبهة وهي ان المتأخرين لم يأخذوا في الموضوع
الا الاعراض الذاتية فجوابها عما محمول على المسألة اعتمادا على ما فصل في مقامه
او معنى على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما فرق بين موضوعيها
فيكون محمول ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق التردد (قوله وفائدة الخ)
من فاد يفيد اي تختار والفائدة في اللغة ما استفدت من علم او مال وهو المناسب
لهذا المقام (قوله مرفعة الاحكام الربانية) اخذ هذا الوصف اما من لام التعريف
اكونها متصفة بالشرعية العملية واما من الاحكام لانها خطابات الشارح

(قوله فالتحصيل) الزاء فصيحة وهو لا يستعمل الا في كلام فصيح (قوله لا المقصود من الفن او في الكتاب) لان الاول هو الغاية يعني ان المقصود وهو الغاية من الفن لان من ابتداء الغاية (قوله ولا وجه لتحصارها) اي انحصار الغاية اي المقصود (قوله فيما ذكر متعلق بالانحصار) يعني لا يوجد لانحصار المقصود وهو الغاية فيما ذكر اي في مقصدين وخاتمة (قوله وان شئت) اي او كان التقدير المقصود في الكتاب يتناول المقدمة لانها مقصودة في الكتاب فلا وجه لانحصار المقصود في مقصدين وخاتمة لكن يمكن ان يقال اذا قدر بمن يكون بمعنى في نحو اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة واروي ما اذا خلقوا من الارض وفي الكتاب بمعنى من الكتاب نحو قوله تعالى يوم نبعث في كل امة شهيدا (قوله فيما ذكر) الظاهر فيما ذكر (قوله وخاتمة) خاتمة الشيء آخره ومحمد خاتم الانبياء صلوات الله عليهم وفي الاصل مصدر كالتسليم بمعنى القبح والكاذبة بمعنى الكذب والعافية بمعنى العفو ثم اطلقت على آخر الشيء تسمية للمفعول بالمصدر فاذا كانت مصدرا يكون التاء اصلية / لانقل الى الاسمية كما في النطيفة وان قال الشيخ اكل الدين في الفائدة رده فامثل الروم سعدى فقال وعندى انه سهو من النسخ فان الشيخ اعلى من ان يصدر مثله عنه انتهى قلت يويك كونها مصدرا بمعنى المفعول قوله تعالى خاتمة مسك اي آخره لان آخره ما يحدونه راحة مسك وقول الاعشى وابزها وحليها ختم اي عليها طينة مشعومة مثل نقض بمعنى نفوض وقبض بمعنى مقبوض (قوله ان كان قول كل مجتهد في عصر) اقول لبس قول جميع المجتهدين شرطا في الاجماع كالشهور في الشهير في زمن الشريعة بل قول واحد مع سكوتهم يكفي للاجماع (قوله او بقوله عليه السلام اصحابي كالجهنم بايهم الخ) قال ابو حيان في البحر اصحابي كالجهنم الخ حديث موضوع لا يصح بوجه من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحافظ ابو محمد علي بن احمد رحمه الله في رسالته في ابطال الرأي والقياس والاستحسان والتعليل والتقليد ما نصه وهذا خبر مكذوب موضوع اطل لم يصح قط وذكر اسناده الى البراز صاحب السند قال سألتهم عن ما روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال انما مثل اصحابي كمثل الجهنم او كالجهنم بايهم اقتدوا اهتدوا وهذا كلام لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه عبد الرحيم بن زيد السبيعي عن ابيه عن سعيد المسيب عن بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت والنبي صلى الله عليه وسلم لا يبيح الاختلاف بعده من اصحابه هذا نص كلام البراز قال ابن مغي عن عبد الرحيم بن زيد كذاب حديث ايس شيء وقال البخاري

٢ لكن هذا الحديث صحيح
ثبت عند الخليفة

هو متروك ورواه ايضا جزة الجردى وحرة هذا ساقط متروك ايضا انتهى ٢ (قوله
على اربعة اركان) جمع ركن وركن الشئ جانبه الاقوى وهو يأوى الى ركن شديد
اى عز ومنعة اعلم ان بعض الاركان ركن اصلى لازم وبعضها ركن زائد (قوله الاولى)
افعل تفضيل وفى استعماله واشتقاقه وصرفه اختلاف كثير تفصيله فى النحو لكن
لا يساعده المقام (قوله الكتاب) اى القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا فى قول عامة
الفقهاء وهو الصحيح وانما فسرنا الكتاب بالقرآن لان المراد بمطابق الكتاب فى الاصول
القرآن وفى النحو كتاب سبويه وفى الفقه اصل امام محمد وان غيره صاحب
الهداية فى بعض المواضع مع اطلاقه (قوله قدسه) اى الكتاب على سائر الادلة
(قوله لشرفه) اى لشرف الكتاب لانه فى الشرع اصل مطابق من كل وجه وبكل
اعتبار والى فى يحتاج اليه مثلا كون السنة حجة ثابت بالكتاب كما يحى والاجماع يتوقف
عليهما والقياس عليهما (قوله والقرآن عند الاصوليين) انما قيد بالاصوليين لان
فى بعض المحل يزداد بالقرآن مقدار اقل سورة كما فى قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما
زلنا على عبدنا وقوله قل ان اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
الا يذلل القرآن يطلق على البعض والكل (قوله والكل المشترك بينهما) اى بين الكل
(قوله كل جزء منه) اى من الكل وفى الجزء اثنان احدهما ضم اثنان والثانى
اسكانها وعلى الاول يكتب فى الرفع والجبر بالواو من غير زيادة وفى النصب بالواو
والالف وعلى الثانى يكتب بغير سورة الهزة فى الحالين وبالف فى النصب هكذا
حقه ابن الحاسب فى اماليه (قوله لان بحثهم عنه) اى عن الكتاب من حيث كونه
دليلا لمن حيث كونه معجزا فيكون جزأ (قوله مختصة بهما) اى بالكتاب والقرآن
فالصفات المشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما عند الاصوليين وهو النظم المنزل
الى اخر التعريف (قوله لان المق تعريفة) اى الكتاب المراد بالقرآن (قوله كما بين
فى موضعه) وهو قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا وانوا بسورة من مثله
وقوله تعالى قل ان اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله اية كما سبق (قوله واقتصر بعضهم) يريد فخر الاسلام البردوى آخذا من
الشروح (قوله واورد) اى اورد شراح البردوى عليه حاصل الرد يتوقف على
مقد مات كثيرة فان اردت التفصيل فاستمع ما يتلى عليك فانه نافع وهو ان البردوى
عرف الكتاب بالقرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب فى
المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا اعلم

ان الحد ونعني به المعروف بالشئ لفظي ورسمي وحقيقي فاللفظي هو ما انبأ عن
 الشئ بلفظ ظهر واجلي من اللفظ المسؤول عنه والرسمي هو ما انبأ عن الشئ بلازم
 له مختص به كقوله انسان ضاحك من نصب القامة عريض الاظفار بادي البشرية
 والحقيقي ما انبأ عن حقيقة الشئ وماهيته كقولك في حد الانسان هو جسم نام
 حساس متحرك بالارادة ناطق اما الحقيقي فن شرأنه ان يذكر جميع اجزاء الحد
 من الجنس والفصل وان يذكر جميع ذاتياته لكن من شرط الجمع الاطلاق وهو متى
 وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم المحدود لم يوجد المحدود لانه
 لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود وللممكن منه كسائر الماكان جاءها
 لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل المتى اذا عرفت هذا فاذا ذكره
 البردوي ليس بمحدد حقيقي سواء اراد به تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع
 أو تعريف ما يطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع حقيقة أو مجازا حتى دخل فيه
 الشكل والبعض لانه يعرض فيه الكتابة في المحقق والنقل وهما من العوارض
 الا ترى انه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان قرأ بدون هذين الوصفين
 واما تعرض للاعجاز وهو وصف ذاتي للقرآن المحدود بل هو حد رسمي واحسن
 الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس القريب واتم بالوازم المشهورة فلا جرم قال
 في تعريف الكتاب فالقرآن وهو مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه
 أي قرأه وله بمعنى المقروء فيشاول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها
 فلا يكون مترادفا بالكتاب كما قال المص لكنه تدارك بالعرف فاحترز بقوله المنزل
 عن غير كتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما نزل
 نطقه ومعناه الوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الامتناع بقوله على رسونا عما
 انزل على غيره عليهم السلام (قوله اقول اريد بعض منه الخ) يريد دفع اليراد
 لان النسخ يف للاصوليين ومصادهم اثبات الاحكام ببعض القرآن الدال على المعنى
 (قوله فيخرج حروف المعاني) فيه بحث (قوله ويدخل الكلمة) مثل الامر
 والتهى مثلا (قوله وحروف المعاني) هذا يؤيد وجد البحث (قوله ولان بعض
 الاسماء) عطف على قوله لان بحث الاصول (قوله من كلمات القرآن) وفي الاتقان
 قال ابو عمرو الداني لا علم كلمة هي وحدها آية الا قوله مدتها متان وقال غيره بل
 فيه غيرها مثل والفجر والضبي والعصر وكذا فرائح السور من عدوها وقال
 بعضهم الصحيح ان الآية انما علم بتوقيف الساريع كعرفة السورة وترتيب السور
 وترتيب الايات فالآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انما علمها عمدا قبلها

وما بعدها وقال ان تحشري الآيات علم توقيفي لا يحال للقياس فيه ولذلك عدوا
 الم آية حيث وقعت والمص والم يعدوا الم والرا وعدوا حم آية في سورها وطه
 ويس والم يعدوا طس انتهى (قوله وكذا بعض الحروف عند البعض) اي
 عند من عد فواتح السور من الآيات (قوله تحوق إوصون) انت عرفت ان هذه
 الحروف ليست من الآيات عند ان تحشري واي عمرو الباني الاولى
 ان يقول نحو الم والمص وحم وطه ويس (قوله كما صرح به في كتب
 الفقه الخ) الشارح مع علو شأنه احوال الى كتب الفقه مع ان براهين القرآن
 مشحونة بهذه الابحاث نقلها بعضهم عن بعض والبرهان للقرآن تسعة
 الامام الحرمين والزيلكاني وابن الاصبغ والكرماني وللعز بنى سيده وللزركاني
 والجمهري وللرشيد والسبوطي (قوله وان كان في كونها حروفا مناقشة) اقول
 كون حروف المعاني دليلا عند الاصوليين بلا مناقشة (قوله من حرمة فسه
 على المحدث وتلاوته على الجنب والحايط) انما هو على قصد التبين والتبرك كما اذا
 قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة اي على قصد قراءة
 القرآن لان من ضرورة كونها من القرآن حرمة فراءتها عليها وعدم جواز
 الصلوة وعدم تكفير من انكر كون البسملة من القرآن اقوة الشبهة وان ذكر
 الترتاشي في شرح جامع الصغير انه لو كتفي بالبسملة يجوز الصلوة لكن الصحيح
 انها لا يجوز لان في كونها آية تاممة شبهة اذا الصحيح من مذهب الشافعي انها
 مع ما بعدها الى رأس الآية تاممة فاوردت ذلك شبهة في كونها آية فلا تأتي به الفرض
 المقطوع به (قوله قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة الخ) اقول
 لا فائدة من تخصيص النقل بالامام بل الآيات الثلث عند الجمهور فلم يذهب احد
 بانحياز القرآن بدون الآيات الثلث كما نص عليه المفسرون في قوله تعالى فأتوا
 بسورة من مثله اي مقدار ثلاث آيات (قوله ان كل كلمة من القرآن حقيقة) اي قراءة
 بمعنى المقر ولغة (قوله لاحكام ولا عرفا) هذا منافض بما ذكر في مداهماتان
 (قوله وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما) اقول هذا منافض اقوله الاول لان
 مداهماتان كلمة وآية قصيرة (قوله فاعتبرا لاصول الاول) اي القرآن حقيقة فقط
 والامام اي ابو حنيفة الثاني اي حقيقة وحكما والامامان اي ابو يوسف ومحمد الثالث
 اقول ههنا من عنده لان الائمة كلهم يخرجون المسئلة من حروف المعاني
 من القرآن سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى (قوله وهو) اي الكتاب المراد بالقرآن
 في العرف كما فسره صاحب التوضيح اراد المص وان زدوى لانه اخسذ القرآن

في تعريف الكتاب على ان يكون جنس التعريف شاملا على كل المقر ولغة
لان الاختصار في التعريف اولي (قوله وهو اللفظ الموضوع الخ) اكتفى
بلفظ النظم لان النزاع في اللفظ فقط لانا ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما
في حق جواز الصلوة خاصة على ما عرف في موضعه (قوله فان ترتيب الحروف
او الكلمات الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان النظم في موضع اللفظ وهو
لا يدل على الموضوع والمعنى فاجاب بقوله فان ترتيب الحروف الخ حاصله
ان ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في الجواهر النفيسة يدل على الاستعارة
اللطيفة الدالة على حسن المعنى فكيف على المعنى المطلق وهو وجه العدل
عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي مع رعاية الادب و تعظيم عبارات القرآن
في تعريف الخاص من حيث انه خاص القرآن لكن الاول ذكر المعنى صريحا
كما قال البردوي (قوله واما ما هو على حرف واحد الخ) جواب سؤال مقدر
نشأ من دليله وهو فان ترتيب الحروف او الكلمات فاجاب بقوله والعبرة في التسمية
بالكثير الغالب فالكثير على الترتيب او من التغليب وما كان على حرف واحد
بمزالة العدم اقلتها اقول فيه بحث لان حروف المعاني وفواتح السور كثير فتأمل
(قوله كالا حايث الالهية والنبوية) فالاولى ان يقول خرج به غير الكتب
السموية والوحى الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما نزل لفظا ومعناه
والوحى الذي ليس بمتلو لم ينزل لامعناه (قوله لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله)
انت خبير ان هذا الدليل لا يخرج الوحى الذي ليس بمتلو فانه نزل بانزال حامله
(قوله وهو جبريل عليه السلام) هذا منقوض بالآيات المعراجية الا ان يتكلف
بالغالب و بانزال حامل حامله فيكون حامله بواسطة (قوله خرج به النظم
المنزل على غيره) اى على غير النبي عليه السلام من التورية والابور والانجيل
وغيرها من الصحف (قوله من منسوخ التلاوة) اى نسخت تلاوته وبقيت
احكامها مثل الشيخ والشبهة اذا زينا فارجهما البتة نكالا من الله لان الشيخين
اذا كانا محضين فيرجحان واما اذا كانا غير محضين فالحكم ثابت بقوله الزانية
والزاني فاجلدا كل واحد منهما مائة جلدة فيكون حكم الآية المنسوخة
غير باقية (قوله والقرأة الشاذة الخ) ولم يتعرض الى خروج الوحى الغير المتلو واما
اقول كشف البردوي وهو المكتوب احتراز عن المنسوخ تلاوته لاعت الوحى
الغير المتلو كما ظنه البعض او قوله السابق فتأمل (قوله فقلت بطريق الشهرة)
كما اختص بمصنف ابن مسعود اراد رد البردوي لانه زاد بلا شبهة لخراج المشهور

فان الجصاص جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى غير الجصاص بكون قوله
 بلا شبهة تأكيداً لهذا الموضع صالح لئلا كيد اقوة شبهة المشهور بالمتواتر وفي التلويح
 واما التسمية بالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في كثير من المتقدمين انها
 ليست من القرآن الاما تواتر بعض آياته من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها
 الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذاهب انها في اوائل السور آية من القرآن
 انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار
 من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية نامة انتهى
 وفي شروح البردوي والدليل على ان البسملة من القرآن انها كتبت مع القرآن
 باسم الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابي عباس رضي الله تعالى عنهما كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقرن ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل جبريل
 عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة وكذا نقلت البسملة بين دفات
 المصاحف مع انهم كانوا ييسلون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة
 اسمي السور مع القرآن من التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن عنده فلو ابدع
 لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين لاسيما ورأس
 السور يكتب بخط يمين من القرآن بالحجزة او الصفرة عادة والتسمية يكتب بخط
 القرآن بحيث لا يميز عنه ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت
 ذلك وقد اختلف الفقهاء وائمة القراءة في كونها من السورة وادنى احوال اختلاف
 المعتبر ايراث الشبهة فلماذا لا يثبت كونها من كل سورة وانما لا يكفر من انكر كونها
 من القرآن لانه زعم انها نزلت وكتبت للثمن على صدور الكتب والتسك بمثله
 يمنع الاكتفاء انتهى لمختصا لكن المصاكتفي بالمتواتر فقط لحصول المقصود
بدونها اختصارا لا يعرف (قوله نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات) في سورة المائدة
 والبسملة لبراءة ثابتة في مصحف ابن مسعود وهذا من المختص ايضا وليس في مصحفه
 الجمر ولا المعوذتان وليس له بحود قال الزركشي من بعد المعوذتين والحمد من
 القرآن كفر انتهى وتركهن ابن مسعود كتب عثمان منهن فاتحة الكتاب
 والمعوذتين واول مصحفه البقرة والنساء وآل عمران والاعراف والنقصيل
 في الاتقان وسورة القرآن مائة واربع عشرة وفي مصحفه مائة واثنى عشر
 (قوله كما اختص بمصحف ابي) نحو فعدة من ايام آخر متابعات في سورة البقرة
 كما اختص انه كتبت في آخر مصحفه سورتي السجدة والخلع يعني القنوت من القرآن
 سورتان احديهما سورة الشطر الاول من القنوت يسمى سورة الخلع والشطر

الثاني منه يسمى سورة الحديد مصحف ابن عباس قراءة ابى واين موسى بسم الله
 الرحمن الرحيم اللهم انا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك الخير
 كله ونشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك وفيه اللهم اياك نعبد ولك نصلي
 ونسجد واليك نسعى ونحفد نخشى هذا بك ونرجو رحمتك ان هذا بك بالكفار ملحق
 انتهى فيكون سورة القرآن في مصحف ابى رضى الله تعالى عنه مائة وست عشرة
 كذا نقل عن جماعة فالصواب خمس عشرة فان سورة الفيل وسورة الابراف
 قريش فيه سورة واحدة هذا كله في الاتفاق لمخضا فان لم ان المص اقتصار على
 المنزل المنقول عنه تواتر الحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن ولادور
 في التعريف لان المنزل تواتر معلوم عند الناس حتى الصبيان ويندفع به ما قال
 ابن الحارث هذا تحديد الشئ بما يتوقف تصويره على ذلك الشئ لان وجود
 الذهني للمنزل المنقول فرع في تصور القرآن فيكون دورا وهو باطل (قوله خاصة به)
 اى بالكتاب وهى عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشبهة (قوله غير مشترك
 الخ) تفسير بالآية الاولى في التفسير ان يقول اى منفردة به وانما قلنا تفسير
 بالآية لانه صفة كاشفة (قوله لتضمنه التحدى والابحاز) هذا الدليل يقتضى
 اختصاص المباحث بالكتاب مطلقا ونحن باختصاص المباحث في الاصول (قوله
 ولكونه اصل سائر الادلة الخ) ان عطف على قوله لانه يقتضى هذا الدليل اختصاص
 المباحث بالكتاب في الاصول (قوله هلم انه ليس قرأنا قطعا) الظاهر ان يقول
 قطعا لانه قرأنا فيه شبهة مع انه يقول بعد اسطر المشهور لا يخفى من ان يكون
 قرأنا (قوله وقبل كلها مشهورة) اقول صاحب البديع تبع الجصاص لان
 المشهور عنده احد قسمي التواتر فاندفع قوله وظاهره مشكل (قوله به خدا من
 القرآن) كما لحرف والكلمة لان القرآن المقروء مؤلف من الحروف والكلمات
 (قوله من اكار جاحده) لان ائمة القراءة اختلفت في كونها من الآية وادنى
 الاختلاف المعتبر يورث الشبهة فتنع الاكفار (قوله وجواز قراءته في الصلوة)
 انت عرفت فيما سبق ان الاختلاف يورث شبهة في كونها من الآية فالفرض
 المقطوع التام يكون بالآية المقطوع بها (قوله وعدم جواز مس المحدث والجنب)
 الاولى تركها لان مس المحدث والجنب لا يجوز في الآيتين الشاذتين الا
 في المتتابعات فقط (قوله وان جاز العمل) وصلية (قوله او خيرا) عطف على قرأنا
 اى خبراورد بياننا للقرآن (قوله وعلى التقديرى) اى على كلا التقديرين وهما اكرهه
 قرأنا وخيرا (قوله فان قيل ايرد هذا السؤال على فيه بالمشهور ولان جواز العمل

بخبير الواحد ثابت ايضا كثرة خبر الواحد (قوله و ايضا الدعوى
جواز العمل الخ) يرد هذا السؤال على قوله يجب العمل به حاصله ان الدعوى
جواز العمل بالمشهور والدليل فيه لانه لا يمتنع الى قوله يجب العمل به (قوله قلنا
عن الاول الخ) حاصل الجواب ان السؤال مسلم لكن المراد ههنا بالعمل ما يؤدي
الى زيادة المتابعات على النص وهو نسخ اطلاق النص فلا يجوز بخبر الواحد
(قوله وعن الثاني الخ) فيسه نفلر (قوله حتى قال الامدي) وهو شافعي (قوله
يكلام هو غيرهما) اي قرآن وخبر (قوله والشافعية الاخرى) اي الطائفة الاخرى
من الشافعية (قوله اراد) جواب ثم لما ورد (قوله اراد بالشبهة بالسبئية
الدليل الخ) اي يشبه دليل من انكر كونها من القرآن زعم انها نزلت وكتبت
للتبين ويند كرمه كل امر ذي خطر لالكونها من القرآن لانها لم يتعلق بها
جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الحساب والجنب فانتفاء اللازم يدل على
انتفاء المزموم (قوله المشهور التكفير والا كذا راصح وافصح الخ) اي اصح
وافصح لغة وفي الجوهري اكثرت الرجل اي دعوته كافرا يقال لا تكفر احدا من
اهل قلمتك اي لا تنسبهم الى الكفر والتكفير ان يخضع الانسان لغيره كما يكفر
العجم للدهاقين يضع يده على صدره وتبلى من له قال جرير * واذا سمعت بحرب
قبس بعدها * فضعوا السلاح وكفروا تكفيرا * انتهى وانت خير لافرق
في العرف بينهما (قوله من الطرفين) اي طرفي الشافعية والمالكية فيه نظر لا يخفى
على المتأمل (قوله الى ان الصحيح من مذهب ابن حنيفة) وفي شرح البرزوي الصحيح
من المذهب انها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية
منزلة لفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازي ومثله روي عن محمد بن ابي نعيم
علماؤنا في المصلي ينعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يستمع القراءة ويخفي باسم الله
الرحمن الرحيم ففعلوها عن النساء وصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها
عندهم من القرآن والامر بالانغلاء يدل على انها ليست من القائمية وانها بقرأ
تبركا كالقراءة في الآخرين والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن
بامر الرسول كما سبق (قوله آية فذة بالضعيف) اي واحدة متفرقة وفي الجوهري
الفتل الفرد وتم فرذا اي متفرق انتهى (قوله وتلخيص الجواب) اي تلخيص الجواب
في دفع ملازمة الاكفار (قوله قد قامت) اي الشبهة فهي تتم الاكفار فلا اشكال
في الشبهة نفي قوله فلا اشكال اشكال فأمل (قوله وما يوضحه) اي الجواب
الخاص (قوله قد كفرنا التسمية الخ) لانه تعالى اس بجم وهو مذهب اهل الحق

وذهب بعض الجهال إلى أنه جسم حقيقة فقبل مركب من لحم ودم كفأهل بن
 سليمان وغيره وقبل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه
 ومنهم من يبالغ ويقول على صورة انسان فقبل شاب امرء جعد قاطع وقيل
 شيخ اشعث الرأس والحمة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا هكذا في شرح للواقف
 وغيره وقد اكفرنا كلهم (قوله دون الفاتنين بالتصافد) أي لم تكسر الكرامة قالوا
 جسم أي موجود وقوما آخرين منهم قالوا هو جسم أي قائم بنفسه فلا نزاع
 معهم الا في التسمية أي اطلاق لفظ الجسم عليه وما أخذها التوقيف أي الاعلام
 من الشارع ولا اعلام له كذا في المفصلات (قوله لان شبهة الاولى من المجسمة
 ضعيفة) لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة فلهذا يكفر (قوله بخلاف الثانية)
 أي شبهة الثانية قوية لا يكفر (قوله وهذا) أي تلخيص الجواب (قوله الجواب)
 مقول قول عضد الله (قوله واما المباحث المشتركة) عطف على قوله
 اما المباحث الخاصة (قوله فهي) أي المباحث المشتركة (قوله لان النظم المتجرد)
 الظاهر ان يذكر هذه المنقيات بعد قوله للنظم الدال على المعنى فتأمل (قوله
 واما قول المشايخ) اراد فخر الاسلام (قوله الا انه شعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا
 فلانم الخ) فيه بحث لان غرض أبي حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما في حق
 جواز الصلوة وجعل المعنى ركنا لازما والنظم ركنا يحتمل السقوط كالتصديق
 في الايمان ركن اصلي والاقرار ركن زائد فكيف يكون الاشعار بعدم كون المعنى
 ركنا اصليا فالنزاع في النظم فقط فتأمل (قوله فان قيل الخ) هذا وارد على
 ان القرآن اسم للمعنى خاصة فقط (قوله وهو) أي النظم (قوله عينه) أي القرآن (قوله
 على التحقيق) لان النظم عبارة عن اللفظ والمعنى (قوله اوجزته على التسامح)
 أي تسامح النظر في اللفظ فقط (قوله وهدم صدق الحد) عطف على قوله عدم
 اعتبار النظم (قوله كما هرفت) أي في التعريف (قوله والا) الظاهر ان يقول
 وعدم فرضية قراءة القرآن فتأمل في الاستثناء (قوله نختار الاول) أي اعتبار
 النظم من القرآن بالخلف تقديرا (قوله وانما يلزم اللزمان) أي عدم صدق
 التعريف وعدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة اذا لم يستعمل للنظم خلف
 (قوله لجعل النظم مريا تقديرا) هذا الجواب بسيد غاية البعد (قوله او الثاني)
 أي النظم ليس بقرآن عطف على انه قرآن وهو اللزوم الثاني بعد الاستثناء
 اعني يلزم عدم فرضية القرآن في الصلوة (قوله قلنا لانسلم) حاصله ان القرآن
 اللفظ والمعنى لكن جواز الصلوة ليس بمتعلق بقراءة القرآن المحدود عند

ابي حنيفة بل متعلق بمعناه فقط فهذا بعيد ايضا (قوله باربعة اقسام باربع
 اعتبارات) قلت انما احتاج علماونا الى تقسيم اللفظ الدال على المعنى باربعة
 اقسام لان احكام الشارع الثابتة بالقرآن واحكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن
 لا يعرف الا بمعرفة اقسام النظم الدال الخ ليحصل معرفة الاحكام وذلك
 اربعة اقسام في الايات التي فيها بيان معرفة احكام الشارع دون الايات التي
 فيها بيان القصص لان المفهوم من التكلم لا يتخلو من ان يكون راجعا الى نفس
 اللفظ فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول والثاني لا يتخلو من ان يكون راجعا
 الى تصرف المتكلم او الى غيره فالاول اما ان يكون تصرف يسان اي القاء معنى
 الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني وهو القسم
 الرابع هكذا حقق في محله (قوله اما الاول فلهو المعنى الخ) اي التقسيم الاول من
 النظم نفسه بحيث توحد معناه وتعدد صيغته واحدة لان اكل لفظ معنى لغويا
 وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغيا وهو ما يفهم من هيئته اي حركته وترتيب
 حروفه لان الصيغة من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لاني المسادة
 فال مفهوم من حروف ضرب استعمال آله التاديب في محل قابل له ومن هيئته وقوع
 ذلك الفعل في زمان ماض وتوحد المسند اليه وتذكيره (قوله واما الثاني) اي
 التقسيم الثاني في تقسيم النظم بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه
 عليه الى الاقسام الثلاثة الباقية وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد من
 قوله فهم السامع المعنى من اللفظ الجاري على قانون الوضع (قوله ثم دلالة) اشارة
 الى القسم الثاني من اربعة اقسام لان فهم المعنى للسامع انما يكون بعد التركيب
 والعلم بالوضع (قوله ثم استعماله اشارة الى الثالث) اي فهم السامع استعمال المتكلم
 لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بالحقيقة او المجاز لا بالوضع اعلم ان في غير الاسلام
 جعل الاقسام الثلاثة اقسام النظم وذكر النظم في هذه الثلاثة وجعل الدلالة
 قسم المعنى وكون الدلالة والافتضاء من اقسام المعنى ظاهرا وكذا كون العبارة
 والاشارة وان كانت نظما الا ان نظرا المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما
 يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان ابا حنيفة المشركين مثلا يثبت بالمعنى الثابت بقوله
 تعالى فاقتلوا المشركين لا يمين النظم على ما حقق في محله لكن المص جعل النظم
 والمعنى داخلين في كل قسم وام يعرض الى النظم في الاول والمعنى فقط في الثالث
 فقال ثم فهم المعنى اشارة الى الرابع اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو نظم دال
 على المعنى فيمكن الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام

وعلى هذا يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم لان المعنى فيهما
لا يفهم بدون اللفظ لكن لا يخلو عن تكلف (قوله ثم فهم المعنى) اى فهم المراد
والمعانى من القرآن على حسب الوسع والامكان واصابة التوفيق كاستحسان
الائمة على وجه القياس الخفى قال السيوطى فى الاتقان لا يكون الرجل فقهيا حتى
يرى للقرآن وجوها كثيرة لان لكل آية ستين الف فهم انتهى ملخصا (قوله
فاللفظ بتلك الاعتبار الاربع اربعة اقسام) انما قال بتلك الاعتبار الاربع
لان فتح الاسلام جعل ثلثة اقسام للفظ والرابع للمعنى كالتسويق (قوله بحسب احوال
يرجع الى معرفة الاحكام الشرعية) حاصله قصص النظم الدال على المعنى على
اربعة اقسام بالنسبة الى الاحوال الاربعة الى معرفة الاحكام الشرعية والافعال
بحر عميق لا ينقضى بجوابه ولا ينتهى غرايبه حتى لا يمكن الادلال على معناه اصلا
كقواعد السور (قوله فان الأصول) الفاء علة لرجع (قوله لا يبحث عن احوال
النظم مطلقا) كالقصص والامثال والحكم وغيرها (قوله لا ما قال السراج) اى
سراج البردوى (قوله لان فيه التضرع) علة لا ما قال (قوله لما يجب ذكره) اى
ادراكه او ذكره بقرينة بما يجب تركه (قوله اما الاول فى القصص وغيرها الخ)
حاصله ليس شئ من القرآن مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب
اعتقاد حقيقة القرآن وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من
احكام الشرع وهى متعلقة بجميع عبارات القرآن سواء كان قصصا او حكما
او امثالا او غير ذلك فكيف يصح هذا الاحتراز قلت اجيب عن هذا بان هذه
الاحكام وان تعلقت بجميع القرآن لكن لم يثبت معرفتها بالجميع بل ثبت ببعض
النصوص من الكتاب والسنة فكلما فيما يتعلق به فيصح هذا الاحتراز (قوله
فلان فى ذكر مجرد الاقسام تعرض بالموضوع الخ) هذا ليس بمسلم لان مجرد ذكر
الاقسام فى تقسيم احد الادلة الاربعة الى اربعة اقسام لا يدل الى تعرض الموضوع
ولو سلم فلا يجب التعرض هنا للاعراض الذاتية الاحكام لان وجوب اعتقاد
حقيقة القرآن وجواز الصلوة وحرمة القراءة من احكام الشرع انما يكون
من جهة اثبات ادلة الشرعية لا من جهة ثبوت الحكم وكلامنا فيما يتعلق به
فيصح الاحتراز عما يتعلق به معرفة الاحكام (قوله الى اربعة اقسام باربع تقسيمات)
هذا احتراز عن تقسيم الاول فان تقسيم الاول الى اربعة اقسام بالتقسيمات
اللفظ باعتبار وضعه للمعنى قسم وتقسيمه باعتبار دلالة على المعنى ثلثة اقسام
(قوله قدمه لان السابق الخ) اولان التصرف فى اللفظ الموضوع للمعنى مقدم

على التصريف في المعنى طبعاً فقدم وضعها وكذا قدم المفرد على المركب لهذا
المعنى (قوله وهي) أي الأقسام الأربعة الحاصلة من هذا التقسيم وفي بعض
النسخ وهو أي الأول يعني الأقسام الأربعة أو هو أي الأقسام باعتبار الخبر
أو باعتبار اللام الداخلة على الجميع فيراد به القسم اشتمالاً لهذه الأقسام الأربعة
قسم بالنسبة إلى سائر الأقسام والمصدر المنقول الذي يستوي فيه المفرد والجمع
وأو بعد النقل إلى الاسمية كما قيل في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
الآية وقول الشاعر تراحم الورد على الزمزم * أي الواردين أو باعتبار الذكر
رداً تقدم والحاصل أمر التأنيت سهلة (قوله لواحد حقيقة) احتراز عن المشترك
لأنه موضوع لأكثر من واحد على سبيل التبيين من الواضع وعن المطلق أيضاً
على قول من لم يجعل المطلق خاصاً ولا عاماً وهو قول بعض مشايخنا وبعض
أصحاب السانعي لأن المطلق ليس بمعرض للوحدة ولللكثرة لأنهما من الصفات
وهو معرض للذات دون الصفات فيدخل فيه الماهية لأن بمعنى واحد من حيث
أنه واحد مع قطع النظر عن أن يكون له في الخارج أفراد أو لا يكن كما قال شراح
البرذوي (قوله أو اعتباري على الانفراد كاسماء العدد) يعني أن أسماء العدد داخل
في تعريف الخاص لأن كل عدد وضع لمعنى واحد من حيث أنه واحد مع قطع
النظر عن الأفراد في الخارج لأن مجموع الأفراد مثلاً يكون معنى واحد كالمائة
فيدخل فيه علم الجنس فإنه وضع لواحد في الوجود فالتعدد فيه جاء ضمناً
لتعدد الوجود لا مقصوداً بالوضع كاسم وضع لكل فرد من أفراد النوع (قوله
لواحد على الاشتراك) أي معنى واحد باعتبار عموم المعنى دون الصيغة كمن وما
والجن والأنس فإنها عامة من حيث المعنى حيث يتناول جميعاً من المسميات دون
الصيغة لأنها ليست باسم جمع كالقوم والرهط كذا قاله أبو اليسر وأما عند فخر
الاسلام العام يتناول واحد لفظاً أي صيغة تدل على الشمول كصبي الجموع مثل
زيدون ورجال لأن العموم لغة هو الشمول يقال مطرهم أي شامل لكن المصنف
اعتبر في التقسيم وضع اللفظ للمعنى فيكون المراد بقوله موضوعاً أي لفظاً واحداً
موضوعاً لواحد المعنى على الاشتراك لأن المعنى الواحد في العام مشترك بين المحال
بمخلافه الخاص حيث لا يكون المعنى مشتركاً وصبي الجموع أيضاً والحق أن العام
تارة يكون بحسب اللفظ نحو زيدون وتارة يكون بحسب المعنى نحو من قال لفظاً يتناول
المسميات بحسب ذلك المعنى الواحد في المحال بحسب تعدد الأمثال كما قال شراح
البرذوي على أن التثنية أهدم الشمول ليست بعامة بل هي سائر الأسماء المتعددة

في الخصوص (قوله فهو المشترك الخ) المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعاني
 المختلفة او اسما من الاسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت الا واحد
 من الجملة مراد به بالقرينة كالجواز مثل العين اسم العين الناظر وعين الشمس والميزان
 وعين الماء والدينار والمال النقد والجناسوس والديدان والمطر الذي لا يقطع
 وولد البقر الوحش وخيار الشيء ونفس الشيء يقال هو هو ونعيمه والناس القليل
 يقال له قليل العين اي قليل الناس وماء عن يمين قبل العراق يقال نشأت سحابة
 من قبل العين وحرف من حروف المعجم وعين في الجلد كذا في كشف البردوى
 ومثل المولى في المعتق والمعتق وابن العم ومثل القرء من الاسماء المشتركة عند
 اهل اللغة وهو بمعنى الخيض والظهر فانه من الاسماء الجامعة دون القرء الذي
 بمعنى الجمع والضم وهو اي المشترك مأخوذ من الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ وهو
 مثل الصريم وهو اسم للبل والصحيح جميعا على الاحتمال لاعلى العموم اعلم انه
 يجوز عند الشافعي وابي بكر الباقلاني وجماعة من المعتزلة ان يراد بالمشارك كل واحد
 من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذ صحيح الجمع بينهما كاستعمال العين
 في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الخيض والظهر معا او كاستعمال
 افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه لانه تمنع الجمع بينهما الا عند الشافعي
 وابي بكر الباقلاني متى تجرد المشترك عن القران الصارفة الى احد معنييه وجب
 حمله على معنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقلين لا يحسب فصار العام
 عندهما قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفا فعند بعض المتأخرين يجوز
 اطلاقه عليهما مجازا كالتغليب لاحقية وعند اصحابنا وبعض المحققين
 من اصحاب الشافعي وجميع اهل السنة وابي هاشم وابي عبد الله البصري لا يصح
 ذلك حقيقة ولا مجازا هذا كله في الاثبات واما في موضع النفي فبم كذا في شروح
 البردوى (قوله وان كان موضوعا الخ) اقول حاصل تقسيم اللفظ للمعنى باعتبار
 وضعه ان اللفظ ان كان موضوعا لمعنى واحد من حيث انه واحد متعرض فيه
 بالوحدة حقيقة او اعتباريا فهو الخاص وان كان موضوعا لواحد على الاشتراك
 من حيث انه واحد شامل بين افراد محصورة مستغراها فهو المجموع المنكر
 الكثير والا فالجمع المنكر القليل منحصر غير الأزواج والايام فانهما يستعملان
 في الكثير لان الايام والأزواج جبر يوم وزوج لا جمع غيرهما وان كان موضوعا
 لكثير لاواحد بوضع كثير فهو المشترك (قوله لان اطلاق الاول) اراد رد التوضيح
 وهو قوله انما اورد والاول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار

رأى المجتهد أقول أراد الجمع المنكر بدل المأول خلافاً للبرزوي وغيره لعدم إطلاق
 المأول باعتبار الوضع وإن بقي تناوله الوضعي وأضيف الحكم إلى الصيغة كما قيل
 في ادخال المأول في أقسام النظم أن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة واللغة
 لأن إضافة الحكم إلى الدليل الأولى أولى ونحن بصدد تقسيم اللفظ إلى المعنى باعتبار
 الوضع كما قال بعض الفضلاء كون المأول من أقسام اللفظ فشكل لأنه لا يستقيم
 فيما إذا ظهر المراد من الخفي أو المشكل بالرأى ولا فيما إذا حل الظاهر أو النص
 على بعض محتملاته بدليل ظني لأنها ليست من أقسام الصيغة واللغة (قوله لأن
 المعدود) علة لمفهوم لا (قوله ليس مطلقاً المأول الخ) وهو إذا زال الإشكال والخفاء
 بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولاً فيشمل إزالة الإشكال الخفي
 والمشكل والمشترك والمجمل وأما إذا زال الإشكال بدليل قطعي منها فيسمى
 مفسراً (قوله بل المأول من المشترك) اضرب من مطلق المأول لأن المأول عند
 الأصوليين ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بخالف الرأي كما قال فخر الإسلام
 (قوله كما إذا قيل القرو في قوله تعالى) ثمة قرو بمعنى الحيض جمع الحيض بقرينة
 الإطهار قرو على فعول واقراء واقرو في أدنى العدد وجمع قرء بالفتح الحيض
 كما قرأ أبو زيد في الحديث دعى الصلوة أيام اقراءك والقرأ أيضاً الطهر وهو
 من الاضداد (قوله لأن هذه الصيغة) علة لقوله بمعنى الحيض لا الإطهار مع إمكان
 اعتبار الوضع في الدلالة في المأول من المشترك عند الأصوليين في كليهما ليكون
 الجمع المشترك المأول بالحيض مناسباً بالتأويل بينهما وبين الشافعي لأن صيغة
 قرو جمع منكر تدل بالوضع على الاجتماع وهو الحيض دون الإطهار (قوله بل
 تكلف فيه) اضرب من قوله لأن إطلاق المأول حاصله أن في إيراد المأول تكلف
 بتخصيصه إلى المشترك بأن جعل فخر الإسلام قوله من المشترك قيداً لازماً للمأول
 وفيه تعسف وتكلف كما قال الشراح وضرورة اندراج الجمع المنكر في تقسيم اللفظ
 الموضوع لمعنى الاستقلال بالوضع وعدم اندراجه في سائر الأقسام مع أن المراد
 المأول فدخل بلا تكلف (قوله وعدم اندراجه الخ) فيدعى لأن صاحب
 التوضيح قال فعلى قول من لا يقول بعوم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة
 بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعومه يراد بالجمع المنكر الذي يدل القرينة
 على أنه غير عام فإن هذا يكون واسطة بين الخاص والعام نحو رأيت اليوم
 رجلاً فان من المعلوم أن جميع الرجال غير مرأى انتهى أنت خبير أن الجمع
 المنكر على القول الثاني يحتاج إلى القرينة كما لمأول إلا أن يقال أراد القول الأول

(قوله ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى الخ) اقول يلزم على هذا اجتماع الحقيقة والمجاز او عموم المجاز فكلاهما غير معتبر في التعريف والتقسيم (قوله وبالكثرة) على قوله بالوضع (قوله فيشمل المعنيين) نحو قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى قلبا كما وان لم يكن المراد بالجمع المنكر في اصل الوضع ما فوق الواحد لما اضيف الى مخاطبين (قوله ويكون الافراد غير متصورة) عطفا على قوله وبالكثرة (قوله فيدخل في العام السموات ونحوها) اقول ليس في لفظ السموات دلالة على انحصارها في عدد معين فيدخل في العام والا فالكثير المتحقق متصور لاحتمال لا يقال المراد بغير المتصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فيكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد فيخرج عن الجمع المنكر بقوله غير مستغرق له هذا هو المراد ولكن في تحرير النص تفيد (قوله الثاني) اى القسم الاول في التقسيم الثاني وهو قوله ثم دلالة (قوله لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى الخ) احاصل الدليل ان تقسيم النظم بعد التركيب بحسب ظهور المعنى وخفاؤه للسامع واستعمال المتكلم لللفظ بكونه حقيقة او مجازا لا بالوضع فيكون ان فهم المعنى من التركيب بالوضع مقدما على ان فهمه باستعمال المتكلم على خلاف الوضع والوضع (قوله اى من جهة ما) اى اللفظ والمعنى (قوله وقد يظن) اراد رد فخر الاسلام لانه قال والقسم الثاني اربعة اوجه ايضا لفظ والنص والمفسر والمحكم وان يتحقق معرفة الاقسام اربعة اخرى في مقابلتها وهى الحنفى والمشكل والمجمل والمتشابه لكن الحق ما قال فخر الاسلام لان بعض الاشياء في اربعة اخرى كان عدم ظهوره لغير الصيغة كالحنفى ونحن بصدد تقسيم الصيغة الى المعنى فان اردت التفصيل في ضبط ما ذكره المص فاستمع لما تلى عليك والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم وهو لا يخفى ان يكون ظاهرا المراد للسامع اولم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الغايب وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل والمجيز فهو النص والافان قبل التسخيف فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهرا المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها والاول هو الحنفى والثاني ان كان درك التأويل فهو المشكل والا فان كان البيان منجوا فيه فهو المجمل وان لم يكن منجوا فيه فهو المتشابه هكذا حقق في محله (قوله التقسيم الثالث حاسل) من تقسيم الثاني وهو الثاني اى قوله ثم استعمل (قوله وهو) اى اقسامه اى الثلاثة ثم يرد ان يرجع

الى الثالث نحو ما كانت امك (قوله اقسام اربعة كالاول) اى كاعتبار وضعه له لا
 كالثاني المثنى عند (قوله والا) اى وان لم يكن اللفظ متبعا لاقى موضوعه وهو المجاز
 (قوله وكل منهما) اى كل واحد منهما (قوله ان يظهر مراده) اى مراد التكلم بسبب
 الاستعمال فهو الصريح (قوله وان استغر) اى مراد المتكلم بسبب استعماله فهو
 الكناية (قوله والعمدة في جميع ذلك الاستقراء) هذا جواب سؤال مقدر تقديره
 ان بعض الانقصاصات غير تام يظهر بادن تأمل لان الاستدلال بالقسم الرابع
 لا يتخلو من ان يكون استدلالا في اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان كان مسوقا له
 فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغته فهو الدلالة وان
 كان مفهوما مشرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغته ولا شرعا فهو التمسكات
 القاسدة فيلزم ان يحتجب عن مثل هذه التمسكات بل يتسك فيه بالاستقراء التام الذى
 هو حجة قطعية لان الكتاب مما لم يكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما لم يكن
 ضبطه حجة قطعية وبهذا التحقيق ظهر وجه الجواب بقوله والعمدة في جميع ذلك
 الاستقراء (قوله وبعدها) اى بعد هذه الاقسام يعنى بعد معرفة هذه الاقسام الاربع
 (قوله امور) لم يقل اقسام بل لم يقل قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا كما قال
 فخر الاسلام (قوله كما لا يخفى الخ) فيه خفاء بل عدم الخفاء في العكس لان معرفة
 ما أخذها ومعانيها وترتيبها واحكامها كلها راجعة الى الالفاظ مثلا معرفة
 ما أخذ اشتقاق الالفاظ التى هى اسماء لاقسام الكتاب فهذا يرجع الى اسماء
 الاقسام فان المؤمنين مثلا يدل على مسمى موصوفين بالايان صيغة ولغة ثمسمى
 هذا اللفظ بالعام فأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه معانيها اى
 حقايقها وحدودها في اصطلاح الاصوليين وترتيبها كتنظيم بعض الالفاظ
 على بعض عند التعارض كما في النص مع الظاهر اوفى الوجود كما في العام مع الخاص
 واحكامها اى الاثار النابتة بهذه الالفاظ من ثبوت الحكم بها قطعا او ظنا
 او وجوب التوقف وغير ذلك ومن العجب ان المص جعل فهم المعنى من تقسيم
 النظم وهو الرابع ولم يجعل فخر الاسلام الرابع من النظم وقال الرابع في معرفة
 وجوه الوقوف على المراد والمعاني وترك النظم مع ان تعاقب هذه الاربع الى الالفاظ
 اجلى واظهر من تعلق الرابع فتأمل (قوله والثالث معرفة ترتيبها الخ) جعل
 فخر الاسلام الترتيب قسما ثانيا والمعاني ثالثا لان تقديم البعض على البعض وهو الترتيب
 مقدم على معرفة معانيها خصوصا في الحدود الاصطلاحية لان تقديم الجنس
 على الفصل معتبر في الحدود فيكون معرفة الترتيب مقدما عليها (قوله فاذ انضمت

هذه الاربعه الى الاقسام العشرين الحاصله من تقسيم الاربعه الى الاربعه في غير
 الثاني لان الثاني مثنى كما عرفت تبلغ الاعتبار الى ثمانين اقول في باوغ الاعتبار
 الى ثمانين نظروا اشكال بل الاقسام عشرون كما قال فخر الاسلام وليكن لكل قسم
 معنى وترتيب وحكم ولائمه مأخذ على ان في كونها عشرون كلاما ايضا ذكره كشف
 البردوى ون العجب ان المص لم يجعل هذه الاربعه من اقسام اللفظ وقال
 فاذا ضربت هذه الاربعه الى الاقسام العشرين تبلغ ثمانين وجعل فخر الاسلام
 هذه من الاقسام اللفظية فاكتفى بالعشرين فالتفصيل في البردوى والكشف
 فليراجع ثمة (قوله فادعى انه يبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين) اقول وفي قوله
 ادعى اشعار بعدم صحة نظره فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك من كلامه
 قال عامة الشراح لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرون
 قسماء انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صارت اقسام
 الكتاب ثمانين قسما ولكنه مشكل لان التقسيم الى انواع تقسيم الجنس الى انواعه
 بايؤخذ من فوق بزيادة قيد في النوع وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم لا بد
 من ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جهاد
 وحيوان كان كل واحد منهما جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير
 كان كل واحد منهما حيوانا وتقسيم الكل الى اجزائه كالتقسيم الانسان الى
 الحيوان والناسط ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطرين
 الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناسط بل يطلق على المجموع
 وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كالتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وايض واسود
 ولابد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضا من ان يؤخذ في الجميع من يوصف
 بالكتابة دون العلم والبياض دون السواد وبالسكس يستمر شكل قسم
 من غيره في الخارج وليس مانع بصدده من قبيل القسم الاول لعدم اشتراك مورد
 التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على مأخذ العام مثلا بانه عام ولا على مأخذ
 المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرناه من الكتاب واصل مورد التقسيم
 الكتاب ولا من قبيل الثاني لان معرفته موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الناحية وكذا
 معرفته معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام والامن قبيل الثالث لان
 مورد التقسيم ليس مشترك ولان معرفته مأخذ اشتقاق اللفظ الناحية ليس وحدها
 الحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع او السجود مثلا لما ان معرفته مأخذ
 اشتقاق اللفظ الانسان لا يكون وضعا حقيقة الانسان وكذا معرفته معناه وحكمه

وترتيبه ليس من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار كما لا يستقيم ان يقال ان الانسان اقسام قسم منه ان مأخذ اسمه من الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس في الشرف ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به اذ صح ان يقال الخاص ان الذي مأخذ اشتقاق اسمه كذا ومعناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضا اذ بد من ان يتميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص ار بعد اقسام والعام كذلك الى آخر الاقسام وقد تعذر ذلك ههنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذا ما من خاص الاول اسمه مأخذوله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني وهذا كما يقال للانسان قسمان قسم هو بعض الاطفال وقسم منه مستوى القامة وفساده ظاهر لان المنبعين من لوازم كل فرد فهم يتميز احد القسمين عن الآخر لا يقال التميز بين المعنيين ثابت في العقل فيكون ذلك في التقسيم لانا نقول ذلك ساقط للاعتبار في التقسيم اذا تكلف الى هذا الحد في التقسيم ليس من عادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار فثبت ان يقسم الكتاب على ثمانين قسما غير متضخ بل الاقسام عشرون كما ذكره فخر الاسلام ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولا اسمه مأخذ على ان في كونها عشرين كلاما ايضا انتهى كلامه (قوله خرج به الضمير راجع الى وضع الظاهر ان يقول خرج بهما) اي بالدلالة والاقتضاء على ما ذهب اليه فخر الاسلام والاربعة الباقي على ما ذهب اليه المص وبالموضع الفاظ الغير الموضوع لكن المص اراد بلفظ الجنس الشامل للتعريف لا القيد المخرج وانت خير ان بعض الجنس في التعريف يكون قبدا مخرجا بالنسبة الى الفوق وجنسا شاملا بالنسبة الى ما تحته كما قيل في لفظ وضع في تعريف الكلمة مثلا فللفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهملات وما يكون دلالة بالطبع كاخ على الوجود واح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة (قوله ويخرج بهما المشترك الخ) لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل اقول وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق مضافا ولا طامنا وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لان المطلق ليس بمعرض للوحدة ولا للكثرة لانها من الصفات وهو معرض للذات دون الصفات (قوله دون الزمان) لانه وضع لمعنى واحد مشامل للافراد وخرج بقوله على الانفراد العام اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متساويا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن

ان يكون له في الخارج افراد اولم يكن وفي العام الافراد معتبر فان قيل العام يتناول
 جمعا من المسميات فكيف يكون داخلا في هذا الحد حتى يحتجز بقوله على
 الانفراد قلت سلمنا ان العام ما قلت لكن يكون تارة بحسب اللفظ نحو زيدون
 والسموات وتارة يكون بحسب المعنى نحو ما ومن فاللفظ يتناول المسميات بحسب
 ذلك المعنى الواحد في الحال بحسب تعدد الامثال فيحتجز بقوله على الانفراد لكن
 يلزم على هذا خروج مثل رجل فتأمل في الجواب (قوله فبده) اي بالاسم
 الظاهر ان يقول في تقسيم المحدود لفظ الخ او اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد
 كما قال في فخر الاسلام لان الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين
 لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدال على المعنى يحصل بالافعال
 والحروف ايضا قول البردوي على الانفراد احتراز عن المشترك بين الشخصات لانه
 بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمعنى معلوم لكن لا على الانفراد كما عين فانها مشتركة
 بين الشخصات فان قيل الاسم يتناول المعنى والشخص يقال الاسم على نوعين
 اسم عين واسم معنى قلت هذا عند النحاة واما عند الفقهاء والاصوليين ما دل على
 المعنى يقال له لفظ وما دل على الشخص يقال له الاسم وان كان كلاهما اللفظ وكلاهما
 معنى في اللغة فلهذا الوجه فرق المصنف بينهما فقال وهو في الاسم مع عموم التعريف
 الى اسم وفعل وحرف واكتفى بالاول فقط لان المراد بالمسمى المعلوم الذي دل
 لفظ على الشخص المعين فيكون الشخص المعين معينا من هذا اللفظ فيكون
 داخلا في الحد الاول بهذا الاعتبار وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك
 على ميتين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع
 للمسمى المعلوم اي المعين الشخص فيكون معينا من اللفظ بهذا الاعتبار (قوله
 عين الخ) انما قدم المص عينا على خلاف ما ذهب اليه فخر الاسلام وغيره وهو
 تقديم الجنس ثم خصوص النوع ثم خصوص العين وهو الظاهر في الترتيب
 لان العين قوية في المغايرة بينهما وبين غيرها اذ لا شركة في مفهومها ولا في اسمها
 اصلا في تفسير العين بقوله لا تقبل الاشتراك اصلا رمز الى وجه التقديم واشعار
 بعدم لزوم عطف الخاص على العام كالزم على فخر الاسلام وصاحب التوضيح
 لكن الاولى ان يعال المص في وجه التقديم بقوله لانه المناسب الخاص لعدم لزوم
 عطف الخاص على العام والحاصل قدم العين لعدم الشركة في مفهومها
 ولا في اسمها بخلاف غيرها فان الافراد والانواع يشتركان في الجملة لان المراد
 بالانفراد كون اللفظ متناولا للمعنى الواحد من حيث هو والمعنى من غير انفراد افراد

او عدم افراد ه فيكون التعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي لا تعرف
الخاص من حيث هو خاص جزئي حقيقي اى فرد معين من النوع (قوله اورد
مثالين اشارة الى اسماء العدد الخ) هذا مذهب التفنازي الان صاحب التوضيح
جعل قسما له نظرا الى اشتغال معناه الى اجزاء متفقة فاحتجج في التعريف الى كلمة
او فقال وان كان الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع لواحد فخاص سواء كان
باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفسر الا انه افرد خصوص
العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام لعدم شركة في مفهومه اصلا
ولا يخفى ما فيه من التكلف كتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر بعد دخولهما
في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال بعد دخولهما
في عموم قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله فيكون قول السراح
لعدم شركة مفهومه اصلا يدفع الاعتراض عن القوم اعلم ان المص اورد مثالين
احدهما يطلق على واحد حقيقة في الاثبات نحو هذا رجل واماني النبي فيدخل
في الجمع المنكر نحو لارجل في الدار وما رأيت رجلا والثاني لا يطلق الاعلى المجموع
فان قيل قالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع مع ان اختلاف النوع
لا يمنع الانعقاد كالا حضر والاجر من الباقوت فظهر ان الذكور والاناث
من الانسان جنسان قلت عدم جواز البيع لم يكن باعتبار كونهما جنسين بل
باعتبار فحش التفاوت بين النوعين فان قيل هذا التفاوت قائم بين النوعين من البهائم
ومع هذا يصح البيع قلت التفاوت بين الثور والبقر قليل وبين العبد والامة
كثير فافترا كذا في الفقه (قوله كانسان فانه اكثر شيوعا الخ) الجنس اعلى من النوع
اصطلاحا وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع
 واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي يعتبره الفلاسفة
ولا يلتفتون الى اصطلاحهم ولهذا لم يذكر واحد ووجه في تصانيفهم وانما
يذكرون تعريفات يوقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم
للتكلف واحترازا عما لا يعينهم بحصول المقصود دونها قال سيد الامام
ناصر الدين سمرقندي في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا يستعمل فيه بصيغة
التحديد في كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقائقها واسرارها
بالكشف وقال فيه في موضع ونحن لانذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما
شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللابق بالفقه واذا كان كذلك لم يلتفتوا
الى استبعادهم ذكر كلمة كل في التحديد بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة

للالافراد كما قال صاحب الوقاية في تعريف الشهيد هو كل بطاهر بالغ قتل
بجديده الخ ولا الى استنساكهم كون الرجل نوعا للانسان اذ ليس بعده نوع
عندهم فكمواتارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى تفاوت فاحشة
مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد كما ذكر في الباقوت والبهائم وتارة بكونها
نوعى انسان نظرا الى اشتراكهما في الانسان واختلافهما في الكورة والانوثه
(قوله وانما اختار هذا الترتيب) وجه اختياره مذكور في قولنا انما قدم المص
عينا على التفصيل فانظر اليه (باب حكم الخاص قوله وحكمه الخ) جعل القوم
بعد فراغهم عن الكلام في نفس التقسيم ستة فصول او ابواب الاحكام المتعلقة
بالاقسام فقالوا فصل في حكم الخاص او باب معرفة احكام المخصوص لكن
اختار المص اتصال حكم الشيء له لان حكم الشيء لا يتصل عن شيء فقال وحكمه
(قوله مع قطع النظر الخ) لان الخاص لا يخلو عن افادة القطع واليقين في اصل الوضع
(قوله فانه قد تكون بحسب العوارض الخ) يعني وان احتمل التغير من اصل وضعه
كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة باعتبار المجاز وهو باعتبار الاستعمال
والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال (قوله يفيد مدلوله
قطعا) اى على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل اراد بالقطع المعنى العام
المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشئ عن الدليل لا القطع بالمعنى الخاص المعتبر فيه
انقطاع الاحتمال مطلقا وهو احد معنييه ولم يقل يوجب الحكم قطعا لان الموجب له
نفس الكلام لاجزؤه على ان الخاص قد يكون من متعلقات احد طرفي الكلام
كالحكم على الغلام في جاءني غلام زيد فيدخل في قوله يفيد مدلوله قطعا والتأويل
المذكور في التلويح لا يناسب المقام بعد اختصاصه بالخاص فأن مل (قوله
او المحتمل) عطفت على الاحتمال لان القطع راجع الى المحتمل لا الاحتمال بيانه
ان لفظ الاسد الموضوع الحيوان المفترس المخصوص في قولك رأيت اسدا من
غير قرينة تقبل ان يراد به الرجل الشجاع مجازا وهذا هو الاحتمال و ارادة الشجاع
هى المحتمل فاذا قلنا المراد منه موضوعه فلهذا المراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته
يتوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعاً لا متعلقاً لا قطع الاحتمال
انصاحية الاغلبية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى منسرا على قول المص
وحكمها على قول صاحب كشف المودى وما ذهب المص افعول الى لان حكم
المنسرا لا يجاب قطعا وبقينا بالاحتمال تخصيص الاله احتمل التسخير فاذا زاد
قوة واحكم المراد به عن احتمال التسخير والتبديل يسمى تحكما ويمكن ان يقال

من جانب الكسيف قال البردوي في اللفظ الخاص يذاول المنصوص قطعا
 وبقينا بلا شبهة واكدهم تين مبالغة في نفي من قال انه ليس بقطعي لبقاء الاحتمال
 فالقطع واليقين بلا شبهة في الخاص بالنسبة الى المحتل ثابت في ذاته من غير شك
 فاذا ازداد قوة واحكم المراد من احتمال التخصيص والتبديل يسمى محكما ويمكن
 ان يقال بعض الاصوليين من اصحابنا لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال المحكم
 ما لا يحتمل الا وجهها واحدا وهو النسخ فيكون محكما كذا قال شراح البردوي
 (قوله فالقطع يجمع مع هذا الاحتمال الخ) الاولى ان يقول مع هذين الاحتمالين
 لان المراد بالقطع القطع الاعم لا القطع الخاص المعبر فيه انقطاع الاحتمال
 قطعا وانما قلنا القطع اعم لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال
 وتقيض الاخص اعم من تقيض الاعم (قوله لا المحتمل) اي لا يجمع القطع مع المحتل
 لما سبق (قوله او بيان تفسير) عطف على قوله المحتمل اي ولا يجمع مع بيان تفسير
 لانه اما لاثبات الظهور او لازالة الخفاء فلو احتمل الخاص الصرف بطريق
 البيان مع كونه قطعا في العلم بوضعه يلزم اثبات الثابت او نفي المنفي فكلاهما فاسد
 (قوله فالك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق الخ) بيانه ان الله تعالى
 ذكر الطلاق مرة بقوله والمطلقات يتربصن وهو تين بقوله الطلاق مرتان
 واعقبهما اي المرة والمرتين لا المرتين فقط اي اعقب المرقبات الرجعة بقوله
 وبعولتهن والمرتين بقوله فامساك بمعروف اي ان الزوجية مشروطة بعدم تطليقها
 ثم اعقب ذكر الطلاق الخلع بقوله فان خفتم ان لا يقيموا حدود الله فلا جناح
 عليهما فيما افتدت به فانما بدأ الله تعالى في اول الآية بذكر فعل الزوج وهو
 الطلاق فيكون المذكور في اول آية الخلع لفظ الطلاق وهو مراد المص (قوله وان
 علم اعتباره) اي الطلاق (قوله في ذكر افتدائهما بطريق بيان الضرورة الخ)
 بيانها ان الله بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء وافراد
 المرأة بالذكر وتخصيصهما بالافتداء تقرر فعل الزوج الذي سبق وهو الطلاق لانه
 لما جمعهما ثم خص جانبها مع انه لا تختص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانها
 بطريق الضرورة ان فعله الذي سبق في اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان
 في حكم المنطوق فصار كانه صرح بان فعله في الخلع طلاق (قوله فبعد ما اعتبر
 باي طريق الخ) هذا جواب وان علم اي بعد اعتبار الخاص باي طريق كان
 سواء كان خاصا صريحا او منسوبا في حكم المنطوق والصريح فيكون الخلع
 طلاقا عندنا وهو مذهب عامة الصحابة والكتبة رضي الله عنهم

(قوله فلا يكون الخ) أي الخلع لا يكون بمعنى الفسخ والرفع كما قال الشافعي في
قوله القديم وهو قول بن عمر وابن عباس وأحمد والرواية عن عثمان رضي الله
عنهم (قوله لأن فيه إبطا لا الخ) تعليل بقوله فلا يكون حاصله أن أثبت فعل
الفسخ من الزوج بطريق الخلع لا يكون عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو
الطلاق فإن قيل ذكر في الآية الطلاق مرتان كأنه قيل فإن ختمت أن لا يقيما حدود الله
ولا يطلعا مجانا فلا جناح عليهما فيما افتدت به الفصل الطلاق فيكون في الآية
بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع وكلامنا في الخلع لا في الطلاق على مال
قلنا بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول فإنها في جملة نكاح عبد الله بن أبي
كانت تبغض زوجها وهو ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما إلى النبي صلى الله
عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد أعطيتها حديثه فليردى فقال النبي
اتردين حديثه وتلكين نفسك فقالت نعم وزيادة فقال النبي عليه السلام لا بل
حديثه فقط ثم قال عليه السلام يثبت ختمها ما أعطيتها وخل سبلها ففعل
فكان أول خلع في الإسلام قال أبو حيان في البحر أمر النبي عليه السلام ثلاثا يؤدي
البغض إلى الكفر الخ فان قيل لو كان الخلع طلاقا صارت التلطقات أربعا في سياق
الآية قلنا المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع بدليل ذكر
الطلاق في مواضع فلا يقتضي ذلك أن يكون الطلاق متعدد بتعدد الذكر
كذا في شروح البرزوي أقول وفي الآية دلالة على أن لا يتم على الرجل فيما أخذ
وعلى المرأة فإذا افتدت به يعني لا يكون دفعها أسرافاً وأخذها ظلما وإن دل الحديث
على عدم الأخذ من مالها الأصلي فنأمل (قوله أي أيقاع صريح الطلاق الخ)
أي يلحق صريح الطلاق على البائين وهو الخلع وهو الطلاق حكما عندنا
كما يلحق البائين على الصريح في الأول بعد اعتبار الطلاق الضروري (قوله
وذلك أن الله تعالى ذكر الطلاق الخ) أشار بذلك إلى قوله جعل الخلع طلاقا
لا فسحا فالأولى أن يقدم قوله وذلك على قوله صرح طلاق المتختم كما قدمناه لأنه
فصل بين قوليه بالشرح وبمعقب قوله تال فان طلقها الخ لكن التعقيد من شأنه
(قوله ولذا أيضا) عطف على قوله ولذا أي ولا فائدة الخاص مدلوله قطعاً (قوله
ثم قال فان طلقها) عطف على قوله ثم ذكر افتداء المرأة حاصله ذكر تخصيص
المرأة بالافتداء فيما افتدت به وهو تقرر فعل الزوج وهو الطلاق كما سبق ثم تال
فان طلقها فلا تحل فالفاء في قوله فان طلقها حرف خاص بمعنى مخصوص وهو
الوصل والتعقب فوصل الطلاق بالافتداء بالمسأل ما رجب الفاء صحة الطلاق

بعد الخلع كما قال في فخر الاسلام فصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع كما قال الكشاف
واما على تفسير المص فوقع الطلاق على المختلعة غير ظاهرا لان ثبوت الخلع
انما يكون بعد المرتين في الاول وثبوت وقوع الطلاق على المختلعة انما يكون
من ذكر قوله فان طلقها بعد قوله فيما افتدت به فينصرف الطلاق الى الافتداء
وهو الخلع والثنى سلم ان المرتين مال او بغير مال ولكن لانسلم ان الطلاق على مال
ان يكون خلعا كما سبق فلا يدل قوله على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا
بموجب الفاء وتحقق الخلاف عندنا وعند الشافعي في المختلعة دون الطلاق
على مال وفي الكشاف رأيت في بعض الشروح ان عند الشافعي يقع الطلاق
بعد الطلاق على مال فلم يبق الخلاف الا في المختلعة قال الشافعي الطلاق
مشروع لازالة تلك النكاح فقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده (قوله في
تعليق الفاء باول الكلام) اى من وصل وعقب قوله فان طلقها بارل الكلام
وهو الرجعي اى الاول الآية وهو قوله الطلاق مرتان وايطل وقوعه بعد الخلع
لم يكن وصله عملا بالفاء الا ان ما ذكره فخر الاسلام وغيره مشكل فانه ذكر
في شرح التأويلات ان هذه الآية رجعت الى الآية الاولى وهى الطلاق مرتان
اى فان طلقها بعد الطلقتين بتطليقة اخرى وذكر في الكشاف فان طلقها
الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله الطلاق مرتان واستوفى نصا به
او كان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فوصله بالآية الاولى وكذا في عامة التفسير
ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كان شرعيتها
ثابتة بقوله تعالى او تسريح باحسان على ما روى ابو زيد العقيلي رضى الله تعالى
عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان
او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر اهل التأويل وعلى الوجهين بحسب وصلة
باول الآية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به في المسئلة كيف والترتيب في الذكرا لايوجب
الترتيب في الحكم والمشرعية لانه اوجب ذلك لا تصور شرعية الطلقة
الثالثة قبل الخلع عملا وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصور ومشروع
قبل الطلقتين فعرفت ان موجب حرف الفاء ساقط ولانه لو اعتبر الترتيب
والوصل كما هو موجب الحرف لصار عدد الطلاق اربعا لانه يصير الطلقة الثالثة
مرتبة على الخلع والخلع مرتبة على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع
واجاب الامام البرغرى في طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة في قوله فان
طلقها فلا تحمل له لافى قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف

الى الطائفتين لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج
فكانه قبل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاقين المذكورين كما قال
المصنف ثم رتب على التوجيهين المذكورين في اول الآية على الاقتداء الثالثة
فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثالث ويبقى النص حجة من الوجه الذي
ذكرنا والى هذا اشار القاضي الامام في الاسرار ايضا لانه مع بعده عن سياق النظم
ومخالفته لاقوال المفسرين لا يستقيم ههنا لانا اوجهناه على هذا الوجه لم يبق
حجة في المسئلة الاولى وقد ينسأ في تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال
بدليل سبب النزول كما سبق فاذا كان الاول ان يتمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد
الخدري وغيره رضى الله عنهم عن رسول الله انه قال المختلعة يلحقها صريح
الطلاق مادامت في العدة وبالمسألة الفقهاء المذكورة في المبسوط وغيره وظهر
من هذا التفصيل ضعف كلام المصنف وتأويله (قوله في المفوضة بكسر الواو الخ)
خصصها بالكسر في التفويض الصحيح عنده مع انه يجوز مفوضة بالفتح كما لان
وليها فوضها الى زوجها بلامهر والامه المروجة لا يسمى الا مفوضة بالفتح فيكون
مخلا للخلاف ايضا كذا في الكشف لكن اراد بالكسر رد قول بعض الشراح
لا يردى ان المفوضة بالفتح هي الصغيرة التي زوجها وليها بلامهر يجب المهر
بالعقد فلا يتأتى الخلاف فيخص الكسر بالاولى ورد قوله المفوضة بالكسر هي
التي زوجت نفسها بقوله لا التي زوجت نفسها الخ لان هذا القول غير صحيح
لان تكاحها فاسد عنده لعدم الولي فلا يكون من باب التفويض فلا يتأتى الخلاف
ايضا فعرض الفاسد بالكسر وام يعرض الصحيح المفوض بالفتح عنده وعندنا فظن
الفتح هي الصغيرة التي زوجها وليها بلامهر كما ظن بعض الشراح فيجب المهر
بالعقد فلا يتأتى الخلاف (قوله بمجرد العقد عندنا الخ) اقول الصحيح من المفوضة
والمفوضة بالكسر والفتح هو ان تأذن المرأة المالكه لامرها ثيبا كانت او بكر
اوليها ان يزوجه بلامهر او تقول زوجتي ولا يذكر المهر فزوجها وليها وتقول
زوجتكها بلامهر اوسكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلامهر او يسكت
عن ذكره فيصح النكاح ولا يجب المهر عندنا وعندنا بالعقد على الصحيح من
المذهب ولو دخل بها وجب مهر المثل وجوبا بامتناع الشرع لقوله غيره سائقين
وليها مطلقا بالعرض ولو طلقها قبل المسيس والفرص لامهرها فلا يجب المهر
بالعقد عندنا وعندنا لا بالدخول فلامعنى لقوله وشجره عندنا كذا في التهذيب
للإمام يحيى السنة لكن مراده يجب المهر بمجرد العقد لا بدخول في الموت فقطهر

الخلاف في الموت (قوله فيدل قطعاً) أي يدل الاتصال قطعاً على امتناع
 انفكاك الابتداء عن المال حاصله أن الله تعالى أحل ابتداء النساء أي طلبها بالمال
 أي بالنكاح أو الاشتراء والبهاء للاتصال فيقتضي أن يكون الطلب ملصقاً بالمال
 (قوله ومهما احتساث الأول الخ) يعني أن التمسك بهذه الآية من أصحابنا
 لا يستقيم في المفوضة سواء كان الابتداء لفظاً خاصاً مقيداً بالمال أو كان البناء
 خاصاً معناه الاتصال لأن فيه دليلاً على كونه مشروطاً بالمال وإس فيه نفي كونه
 مشروطاً بالمال بل هو مسكوت عنه وموقوف إلى قيام الدليل وقد قام الدليل
 على كونه مشروطاً بلا عرض وهو قوله تعالى فانكسروا ما طاب أنكم الآية وقوله تعالى
 وانكسروا الأيامي منكم فانه باطلاً يدل على ما ذكرناه والمطلق يجري على الإطلاق
 والمقيد على تقييده (قوله الثاني) أي البحث الثاني من جانب الشافعي حاصله
 أنكم قيستم وجوب المهر في المفوضة بالدخول أو الموت فيأبى أن يبطل موجب
 الخاص كما يلزمنا فلو لم يصدق وجوب المال (قوله الثالث) أي البحث الثالث حاصله
 البحث من جانب الشافعي أن الله تعالى أحل الابتداء الصريح ملصقاً بالمال (قوله
 مقتضى) هذا أن لا يكون الابتداء عن المال المفروض صحيحاً (قوله لا أن يكون
 صحيحاً ومستوجباً الخ) يعني لا يكون صحيحاً عند العقد ولا مستوجباً بالمال البتة
 المال بالدخول عندنا وعندكم بالموت أي نفساً فيما انتهى أو سكنت عنه كما في المفوضة
 فكيف يلزم إبطال عمل الخامس فيما لم يوجد فيه تسمية المال (قوله والجواب
 عن الأول أن المطلق يعمل على المقيد عندنا) أي إضافي الحكم الواحد في المادّة
 الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين فيجب حل المطلق على المقيد بالمال الأتري
 أنه شرط فيه الإشهاد مع أن إطلاقه لا يدل عليه وكذا شرط المال سواء كان تسمية
 أو إيجاباً بالشروع (قوله عن الثاني) أي استلزامه عن البحث الثاني سواء له أو لم يفتقد
 وجوب المهر بالدخول أو الموت بل الوجوب قبل الدخول والموت يتحقق من
 قبل المخرج بالعقد (قوله وانما المقيد) يقرر في الذمة كما في مسألة الاستئذان
 في الغصب وهو خبير الوجوب وهو أنما يلزم من العقد الصحيح عندنا وعندكم
 وانما الخلاف في وجوب المهر بالمقد (قوله وعن الشافعي) أي عن البحث الثالث
 بأننا نسلم أن مقتضى الآية أن لا يكون الابتداء المنفك عن المال صحيحاً (قوله
 تعالى أن طلقتم النساء ما لم تحسوا أن تفرقوهن) أي فريضة بل عمل صحة النكاح
 بدون التسمية لأن الإطلاق يقتضي على النكاح الشرعي قبل الآية في المفوضة
 على عدم التسمية وقد جعل المهر بالآلة والفقير يتزوج بالشرع فيكون المسألة

ما صفا بالنيكاح الذي لم يفرض فيه المال بالتسمية فيلزم الاضاقة بالنيكاح فتأمل
 (قوله ولذا) اي ولا فائدة الخ من مداولة قطعا (قوله بفتح القاف وضما) والاول
 افصح قال الجوهري القرأ بالفتح الحيض والظهر من الاضداد ولم يذكر الضم
 (قوله دون الحيض) بكسر الحاء وفتح الهمزة (قوله وذلك لان الملاق المسنون الخ)
 اعلم ان ابطال موجب الثلاثة اما بانقصان عن مداولها ان اعتبر الذي وقع فيه
 الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر لكنه قد مر بالانقصان لان الظاهر
 الذي وقع فيه الطلاق محسوب عنده فان قيل كلاهما جائز اما التمسك فكيف
 اطلاق الشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معاومات حيث
 اريد شهران وبعض اثنا عشر وهو عشر ذي الحجة مع ان اقل الجمع ثلثة واما
 الزيادة فيلزم من حمل القرو وعلى الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر
 تلك الحيضة قالوا يجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول بان اللام في الخ من
 واشهر اسم عام فيجوز ان يراد به البعض كما اريد من قوله تعالى واذا قالت الملائكة
 يا مريم اني جبريل ومن قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما فاسمى الاعلام
 فاعلام فلا يجوز فيه ذلك فلهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رايت رجلا ولا يجوز
 ان يقول ثلثة رجال وعن الثاني بانه يجب تكميل الحيضة الاولى بالربعة فوجب
 تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كما في عدة
 الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرائن ضرورة واپس الواجب
 عند الشافعي ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى تأتي له مثل ذلك
 والحاصل دليلا قويا لان قول النبي عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله
 طلاق الامة ثلثان وعدتها حبستان ولم يقل طهران وقوله تعالى واللاتي ينسن
 من الحيض الاية واقام الشهر مقام الحيض دون الاطهار والغرض الاصلى استبراء
 الرحم من الحيض دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الامة بالحيض بالاتفاق
 ويقال اقراأت المرأة اذا حاضت كذا في الكشف والجوهري وفيهما (قوله لان
 بعض الطهر ليس بطهر لانه اسم لما يتبع الخ) قبل هذا ممنوع بل الطهر اسم
 للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة فيكون الطهر الذي وقع فيه الطلاق
 ثلثة اطهار لا الطهرين وبعضنا واجيب عن هذا على ما ذكره القوم ان الطهر
 ان كان اسما للجمع لم يبق فرق بين الطهر الاول والثالث في صحة الاطلاق على
 البهمن فيلزم نضاء الامة بمضي شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه
 واپس كذلك عنده فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار

انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة لا يتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها
 باضداد فعلي فهذا لا يلزم انقضاء العدد بظهور واحد ولا عدم الفرق بين الاول
 والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض بخلاف البعض
 من الثالث قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على
 ابتداء فانه كما لا يتصف بالاول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فاجاز اطلاق
 الظاهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض بجواز اطلاقه
 على البعض من الثالث ليجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان
 ادعى جواز الاول دون الثاني ولم يفرق بينهما فيصير مكافرا ومتساويا في شروح
 البردوي والنويع (قوله ضرورة ان الحيضة الواحدة الخ) انت عرفت ان عدة
 الامة على النصف من عدة الحرة جمعت حبيبتين لعدم التجزئ حكما بخلاف
 الظاهر لانه يقبل التمييز (قوله على ان الكلام في الطلاق المسنون الخ) هذا جواب
 آخر لسؤال مذكور وهو ان وقع الطلاق في الحيض فيلزم الزيادة فهذه باطلة كما
 في النقصان وحاصل الجواب انه لا اعتبار الى هذا الطلاق لانه غير مسنون والكلام
 في الطلاق المسنون (قوله كما شربنا اليه) اي بقوله لان الطلاق المسنون ما يكون
 في الظاهر (قوله بالنظر الى لفظ التراء) كما قال الجوهرى وهو من الاضداد ومن
 القاعدة اذا اجتمع الجمل على اللفظ والمعنى بدى باللفظ ثم بالمعنى الا في قوله تعالى
 ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على اناثكم كذا في البحر وبرهان
 الزركشي فالتراء المضاف اليه ثلاثة مذكر فلا استبعاد في شئ واحد باسم
 التذكير والاثنت كالبرو الخنطة والذهب والعين فلما اضيف اليه المذكور ارجع
 اليه ضمير المذكور على علامة التذكير خصوصا صاحب الهداية التزم ارجاع
 ضمير المؤنث الى المذكر كالبرو والذهب مثلا والمذكر الى المؤنث كالحنطة
 والعين باعتبار المعنى واسم الاخر (قوله لسافرغ) عا فرغ بالفتح عفيف (قوله اراد)
 جواب لما (قوله على الاصل) اي اصل وضع الحصاص الذي يربب ذمها
 قوله (قوله فقال الخ) ولم يقل ولذا كما قال صاحب البردوي ومن ذلك
 قوله تعالى فلا تقل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الخ ارفوع الخلاف في
 مسألة الهدم بنسابة بين بعض اصحابنا وزفر والسافري (قوله اعلم ان
 الصحيح رضوان الله تعالى عليهم اجمعين) اختلفوا في ان الزوج الثاني الخ فصورة
 الاختلاف قاله عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما وطى الزوج الثاني
 بعدهم حكم ما مضى من الطلقات واحدا كان او ثلثا وقال عمر وعلي بن كعب

وعمران بن حصين وابو هريرة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لا يهدم
 ما دون الثالث (قوله فذهب بعضهم الى الاول الخ) اي بعض الصحابة وهو
 الشق الاول الى الاول وهو الهدم (قوله واختاره الامام) اي ابو حنيفة
 وابو يوسف وفي الكشف واختاره ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف (قوله
 وبعضهم الى الثاني) اي ذهب بعض الصحابة وهو الشق الثاني الى الثاني اي
 عدم الهدم (قوله واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله الخ) اي اختاروا
 ان لا يهدم (قوله وجه الثاني) اي وجه ان لا يهدم سواء كان من الصحابة
 او من الامة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (أقوله الله) اي الزوج الثاني (قوله
 لو هدمه) اي لو هدم حكم ما مضى من الطلاق (قوله لا بدت) اي الزوج الثاني
 (قوله حلا جديدا) وهو قول الاولين (قوله واللازم باطل) اي كون الزوج الثاني
 مثبتا للحل الجديد باطل (قوله والملزوم مثله) اي كون الزوج الثاني هادما للطلاقات
 الثالث للزج باطل (قوله اما الملازمة فلان حكمه الخ) اي حكم ما مضى من
 الطلاقات الحرمه (قوله وهدمها) اي الحرمه (قوله واما بطلان اللازم) يعني
 بطلان اثبات الحل الجديد (قوله لو أثبت) اي الحل الجديد (قوله لم ترك العمل)
 بقوله حتى تنكح زوجا غيره معنى الآية حتى تنكح زوجا اجنبيا وسواء زوجا باعتبار
 العاقبة كسببة العيب خيرا بل كقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وقوله المتكلم
 وانما اضربنا لان النمر العنب بعينه لغة نقله الفارسي في التذكرة في غريب القرآن
 لابن دريد (قوله لان حتى خاص الخ) تمسك الثاني من الغريقتين بان الله تعالى
 جعل الزوج الثاني غاية بالحرمه لان كلمة حتى لغاية وضما (قوله واثر الغاية الخ)
 اي لا تأثير للغاية في اثباته ما بعدها بل هي منتهية فقط (قوله فالزوج الثاني)
 يعني اذا انتهت الغاية ثبت الحكم فيما بعدها بالسبب السابق كما في ايمان الموقفة
 ينزهى الحرمه الثابتة بالغاية ثم ثبت الاباحة بالسبب السابق وكذا في حرمه الاكل
 والشرب في الصوم بالليل ثم ثبت الحل بالاباحة الاصلية وكذا الحكم في تحريم
 البيع الى قضاء الحرمه وتحريم الاصططباع على المحرم الى انتهاء الاحرام فكذا
 في اصابة الزوج الثاني تنزهى الحرمه ثم ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها
 من بنات آدم بخلافه عن اسباب الحرمه لا يقال قد استعمل الحل الاول بقضه
 فلا بد من ان يثبت حل يضمنه الحل به الحرمه لاستعماله في الحل الاول واجيب
 باننا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذي يثبت به الاول وهو
 انها من بنات آدم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب

الذي ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا كى آخر داره
فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك
جديد غير الاول لزوال الاول بالتملك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب
السابق وهو ملك الدار لاثانيتها الاجارة افول هذا قياس مع الفارق لان ملكية
الدار باقية في تملك المنافع واما في صورة الزوج الثاني ملك النكاح ليس يباق
فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد كما قاله الخصم فتأمل (قوله ولوسلم انه لا
اى الغاية لبره ونكاح الزوج الثاني (قوله مثبت) اى الحل الجديد (قوله لكنه)
اى اثبات الغاية للحل (قوله بمجرد وجود المغيا) وهو الطلقات الثلاث (قوله لاقبله)
اى لاقبل وجود المغيا او الثلاث فتأمل (قوله لادونها الخ) الضمير راجع الى الثلاث
وهي الطلقات الثلاث اولى المغيا كما سبق في البر والخلعة والذهب وابعين حاصله
ان نكاح الزوج الثاني قبل دخول المغيا وهو الطلقات الثلاث لا يكون هادما
لادونها وهو الواحد والاثنين من الطلاق لان نكاح الزوج الثاني وعدمه
في مسألة الهدم سواء (قوله والمطلوب ذلك) اى الهدم مطلقا يعنى هل هم حكم
بما مضى من الطلاق سواء كان بعد المغيا او قبله فلا يوجد اثبات اسل الجديد
الا في المغيا (قوله حتى او حلف الخ) تشبيه انهاء الغاية قبل وجود المغيا برجل
حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستبشر اياه فاستبشره قبل دخول
رجب لم يكن معتبرا في حق اليمين حتى او كلف في رجب قبل الاستبشار فيه حثت
لان اليمين اوجب تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستبشار فالاستبشار
وعدمه قبل دخول رجب بمنزلة واحدة وكذا نكاح الزوج الثاني وعدمه
قبل المغيا وهو الطلقات الثلاث في صورة الهدم سواء والمطلوب في مطلق
الهدم فلا يحصل الا في وجود المغيا (قوله انت) اى الاستشارة يعنى
لم يكن معتبرا في حق اليمين (قوله في رجب قبلها) اى قبل
الاستشارة في رجب (قوله حثت) انت عرفت ان اليمين اوجبت
تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فيهدم فالاستشارة
وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة واحدة فمن جملة مثبتا حلا جديدا يقتضى
خلافه اى لا يكون عملا حتى بل يكون ابطالا ولما ثبت ان الزوج الثاني غاية لم يكن له
عبارة قبل الثلاث لان غاية الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء وهو المغيا لا توقف
صبروتها غاية عليه ترفق البعض على الكل وبعض الشيء لا يفصل عن كله
اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة كما في الواحد والاثنين لا يقال ان بعض مترتبة

الظاهر لانه يقتضي ان يكون نفس التزوج غاية كاذب اليه سعيد ابن المسيب
وابس كذلك اذا اصابه شرط للحل بالاجماع وقوله سعيد ممدود حتى لو قضى
القاضي لا ينفذ حكمه فلا يستقيم التمسك به لانا نقول فسر يد على النص الاصابة
بالحيث المشهور حتى صار كالمخصوص عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة مؤقتة
وكون الزوج النسائي مع الاصابة غاية مكانه قيل هذه الحرمة وغاية الى التزوج
والاصابة فيصح التمسك به (قوله ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم الخ) هذا
شروع الى الجواب عن طرف الامام وعن ابي يوسف لعمد وزف والنسائي في
(قوله اي اثباته) اي اثبات الزوج الثاني الحل (قوله لم يثبت بقوله تعالى حتى
تتزوج بالزمن الخ) اي حتى يلزم ما ذكر ابي ابي طال عمل الخاص (قوله بل باشارة
حديث المسيلة) لا بالكتاب ولا بالسنة جميعا كما اختلفوا وتفصيله اسق العلماء
سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطئ للتحليل لكنهم اختلفوا في انه ثابت
بالكتاب او بالسنة المشهورة او بهما جميعا فذهب الجمهور منهم الى انه ثبت
بالسنة وذهب طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة
في الوطئ فيحمل على حقيقة الا انه اسند الى المرأة ههنا باعتبار التمكن كما اسند
اليها الزنا الذي هو الوطئ الحرام بهذا الاعتبار فيكون الاستناد جازا ولا يصح
ان يحل على النكاح لان قوله زوجا ياتي عن ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها
فصار على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجها فكان ذكر الزوج اشتراطا
للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطئ وفيه تغليب المجاز الذي هو خلاف اللفظ
الافي الاستناد فيجب اعتباره وتمسك الجمهور وهو مختار المص بان النكاح وان كانت
حقيقة في الوطئ الا انه اراد به العقد ههنا بدليل اننا قد اختلفنا الى المرأة والنكاح
المضاف الى المرأة ليس الا العقد فلا يجوز اضافة الوطئ اليها البتة لانه لا يسمع
في كلامهم اضافة الوطئ والنكاح الذي بمعنى المرأة راوب باز ان تسمى وامائه
بالتمكن لجواز ان يسمى المركوب راكبا والمختار رب ضاربا وهو بخلاف اللفظ
واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكن الحرام من
المرأة وان سلمنا ان النكاح ههنا بمعنى التمكن فلا يحصل المصود لان الحل
متعلق بالوطئ وهو فعل الزوج ولا يلزم الوطئ من التمكن كما سأل رفاعه فثبت
انه ثابت بالسنة فان قلت لما اختار المصنف بالسنة فقد علم مع ان اتصال السنة
والكتاب جميعا اولى من هذا الطريق لان فيه احتمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة
من وجه لان الوطئ اتم ما يسمى بالنكاح لمعنى الغنم وفي العقد ضم كلام الى كلام

شرعا اجيب انما اختار هذه الطريقة كما اختار فخر الاسلام بعدد كونها اولى
 بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول لا يتضح الا بان يجعل الوطئ مثبتا
 للكل ولو ثبت الرطئ بالكتاب لا يحصل المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب
 وهو الهدم مطلقا ويتأكد كلام الخصوم حينئذ وانما ثبت الدخول بالسنة على
 ارادة العقيد بالتكاح في النص وهو ما ذكره فخر الاسلام في الكتاب (قوله روى ان
 امرأة) هي عمة بنت ابن عبيد القرظبة وقيل عايشة ابنة عبد الرحمن بن عتيك
 النخعي (قوله رفاعه وهو ابن وهب بن عتيك ابن عهسا) وقيل ابن سمؤيل
 (قوله فتروجت بعبد الرحمن ابن الزبير) بفتح الزاي لا غير كما في الكشف
 (قوله الاسئل هذا الخ) وفي البرزوي وغيره وقالت ما وجدته الا كهديبة ثوبى
 والهديبة الخملة وضم الدال لغة وهذب الثوب وهذاب الثوب ما على اطرافه كذا
 في الجوهري (قوله بالمنة) وفي القاموس العنين كسكين قال القاضي سكين صيغة
 مبالغة العنين من لا يأتى بالنساء عجرا ولا يريدهن والاسم العنانة والتسين والعنية
 بالكسر ويشددون عن امرأته وعن وعن لضمهن حكيم الفاضلي عليه ذلك
 او منع عنهما السكسر والاسم المنة بالضم انتهى كذا في الجوهري من عنان الى آخره
 وام يتعرض الى التمسيد في العنة لكن ضبط اكبر الفصول بالتشديد ورأيت في
 بعض شروح الهداية بالضم والتخفيف (قوله لاحق تذوق من عسيلة الخ)
 المسلمتان كنيستان عن العضوين المهودين لكونهما مطلقا الاتخاذ وفي
 الجوهري وفي الجماع العسيلة شبهت تلك اللذة بال غسل وصغرت بالهساء
 لان الغالب بال غسل التانيث ويقال انما انت لانه اراد به العسيلة وهي القطعة منه
 كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة والتأكيد بالتعريض للجائنين اشارة الى انه
 هو المقصود في باب التحليل وقوله تذوق وتذوق اشارة الى ان الشيع وهو الازال
 ليس بشرط وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل وهو الدخول كاف ورواى
 الحديث عايشة رضى الله تعالى عنها وكذا روى ابن عمرو بن مائل رضى الله
 تعالى عنهم من غير قصة رفاعه كذا في الكشف (قوله واشارة) عطوف على عبارة
 حاصله وجه الاستدلال بالاشارة في الحديث ان ذكر النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم العود دون لفظة الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب بان لم يقبل اتريدين ان
 تنهى حرمتك اشارة الى كون ذوق العسيلة محظورا (قوله بالذوق الخ) متعلق
 بقوله غيا (قوله لانه عليه السلام غيا الخ) تعجب لمجلا الى اولى اشارة لكونها
 مقبداه وذلك انه عليه السلام غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق

يثبت العود لامحالة لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها (قوله وهو حل حادث)
اي امر حادث لانه لم يكن قبل ولا بعده من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضساف
اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة النكحانية وسببه كونهما من نبات
آدم وهو معنى قوله ليس مثل حل النكاح بالسبب السابق لان حكمه يخالف
باعتراض الحرمة الفلظية ويمكن ان يقال اذا انتهت الحرمة لم يكن ان يثبت الحل
بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون
حادثا به وبعبارة بعض الشروخ ان العود هو الرد الى الحالة الاولى التي كان الحل
ثابتا مطلقا وامبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدث
بعده وهو معنى ما قال شمس الاعن في اشتراط الرطبي للعود اشارة الى السبب
الموجب للحل فاذا ثبت من الحديث انه عدم الاصل فبالرقيق الاولى يهدم
مادون الثالث فيكون بعد التزوج يحسب الطلاق من الواحد الى الثالث
لامن الواحد ولان الاثنين ان تزوجت بعدهما فظهر الفرق بين حق في الآية
وحق في الحديث (قوله وبشارة حديث الاثن) عطف على قوله وبشارة حديث
العسيلة (قوله فانه عبارة في ذمهما) الظاهر ان يقول عن ذمهما بهذا دفع ما قبل
ان المحلل حقيقة من يثبت الحل والمهر من يثبت الحرمة فثبت الحل ببشارة
النص والاوجه انه اشارة ايضا لان الكلام لم يسبق له (قوله واثبات حساسة الخ)
عطف على ذمهما (قوله لانه ما يثبت لعنا الخ) هذا دفع ما قبل ان الحلق الاثن
بهما يمنع الاستدلال به مما صله ان الغرض من الاثن اظهار حساسة المحلل
ببشارة مثل هذا النكاح والمحلل له لبشارة ما ينفر عنه الطبع من عودهما اليه
بعد مضاجعة غيره اياها واستناده بهما لا حقيقة الاثن اذ هو ليس بلائق بكلام
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في حق امته لانه عليه السلام ما يثبت لعنا
واما الحلق الاثن الى المحلل فليس شرط فاسد الحلق بالنكاح ونقد ذلك - كسر الشرط
الفاسد ان تزوجها بشرط التلليل او القصد تغيير الشرع لان النكاح شرع
لا تنال والبقاء وهو قصد غيره ويدل عليه قوله تعالى ان الله لا يحب
كل ذواق بطلاق واما اسباق الاثن بالمحلل له فلا سبب انل - فاشا الساج
والسبب شريك المباشرة بالاشتم والذواب (قوله وبشارة) دخلة على قوله عبارة
(قوله لان المحلل من يثبت الخ) ان الحل حقيقة (قوله وهو) اي ان يثبت الى
(قوله لان الكلام لم يسبق له) بل كبريات الاثن فيكون انما اشارة ظاهرة
والاولى ضامنة (قوله فانه حقيقة الملازم الخ) اي اذا حق كون الزوج

الثاني المحلل مثبتا للحل بطريق الإشارة (قوله فان قيل سلمنا ان الحديث مثبت
 للحل) ولكنه يقتضي عدم الحل لان اثبات الثابت محال الا انه لو تزوج بمكوحته
 لم يمتد لان الحل ثابت فلا يمكن اثباته وههنا الحل ثابت لكماله غير متفرض لان
 زواله متعلق بالثلاث فقبله لا يثبت شيء من الحكم لان اجزاء الحكم لا يتوزع
 على اجزاء الشرط والعلة (قوله قلنا الخ) حاصله لانسلم الحل الكمال
 في المتازع فيه ابتداء لان السبب اذا وجد وامكن اظهار فائدة لا بد من اعتباره
 وقد وجد السبب وفي اعتباره فائدة وهي ان لا تحرم عليه الا بثلاث تطبيقات
 مستقلة فيجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الزنا يمتد وان
 تم المنع باليمين الاولى والمحرم بالظهار الاولى لان في انعقاد فائدة وهي تكرار الكفارة
 (قوله ولو سلم الخ) جواب نسلم حاصله سلمنا ان الحل ثابت بكماله في الاول
 والحديث يثبت الحل الزائد فلا يثبت الحل الاول فلا يجمع الاصل والزائد حتى
 يلزم اثبات الثابت وهو مح (قوله ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا الخ)
 جواب سؤال مقدر وهو اثبات زيادة الحل كزيادة الحرمة فيظهار بعد ظهار
 ويمين بعد يمين يقتضي ان يملك اربعا او خمسة من التطبيقات ثلاثا بهذا الحادث
 واحدة او اثنتين بالاول والجنوب ان اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه
 من الفائدة اقتضى انتفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة لانه لم يمكن ازدياد الطلاق شرعا
 فينتفي به اقتضاء كذا اذا عقد البيع بالف ثم جدداه بانقص او اكثر يصح الثاني
 وبفسخ الاول اقتضاء (قوله او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين الخ)
 جواب آخر عطف على مقدر وهو نقول يقتضي ثبوت الثاني الخ حاصل الجواب
 لما عرفت كون الطلاقات الثلاث محرما بالنص حكما بتأثيره في الحلين فبدفعهما
 جميعا اما دفع الثلاث الحل وهو الاصل الذي يكون دفعه بالطلاق او العدة
 فالتام العلة لزال الحل الاول واما دفعه الحل الثاني وهو ان لا تحرم عليه الا بثلاث
 تطبيقات مستقلة كما قيل في تداخل العدتين وهو مشهور مثلا اذا طلق
 امرأته قبل تمام العدة فالعدة الاولى تداخل في الثانية وتُدفع تمام الاول وكذلك
 دفع دليل الثاني يدفع حكم المحلل الاول فانه يثبت كونه مثبتا للحل فيجب
 العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الا بثلاث تطبيقات كالحل الاول (قوله
 وان كان الحديث من الاتحاد لكنه لا يقتضي الكتاب الخ) فان قيل
 الميث للحل رافع للحرمة ضرورة رافع للشئ لا يكون غاية كالمطلق للتحكاج
 فكيف يكون الكتاب الذي ثبت كون الزوج الثاني غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل

فلما ليس ذلك من ضرورات كونه غايية ايضا اذ لا منافاة بين كونه غايية وبين كونه
مثبتا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كما في قوله تعالى
ولا جنبوا الا عارى سبيل حتى تغسلوا فاذا غسلا مثبت للطهارة ومنه للجنبان
واما ما رفع الشيء فقصدا فهو ناذع له فلا يذلق عليه اسم الغايية كالطلاق
فاما ما ثبت حكما آخر من ضرورة ثبوته انتهاء الثابت بتضاده بينهما فهذا غايية
كما ذكرنا ان الشيء يذهب بضده كالليل بالنهار وعكسه ومثلهما من هذا القبيل
(قوله كما ان اشتراط دخوله الخ) تشبيه هدم الزوج الثاني مادون الثالث بدلالة
الحديث بكون الزوج الثاني شرطا للحلايته بعبارة الحديث الاول (قوله بالاشاق)
بالنسبة الى اشاق المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث واثباته بالكتاب على
ان يحل النكاح على حقيقة يخرج بعض المتأخرين (قوله انما سبق) للإفادة
اشتراط دخوله اي وطئه لان ذوقهما من عسيلة هما انما يكون بالدخول فيكون
شرطا بعبارة (قوله وقد فهم التحليل من اشارة الخ) يعني من ذكر العود
في الحديث دون الانتهاء بان يقول اريد ان تنتهي حرمتك اشارة الى التحليل
وذلك غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لان حكم
ما بعد الغايية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لم يكن قبل فثبت الحل بعد الدخول
اشارة خاصة كما سبق تفصيله (قوله وهذا الحديث) اي الحديث الاول (قوله
لشهرته) اي لكونه حديثا مشهورا (قوله زاده) اي يحتمل ان يزداد بمثل الحديث
المشهور على النص ولم يثبت الدخول بالحديث الا بصفة التحليل وهو دخول
الزوج الثاني وقد ثبت كون الدخول شرطا بالحديث باجماع المتقدمين ومن
صفة الدخول التحليل (قوله والحاصل انما استدلنا على مطلوبنا الخ) يعني
دخول الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى مهلقا (قوله باشارة حديث الخ) اي
الحديث الاول لان التنوين عوض عن المضاف اليه (قوله على مطلوب متفق
عليه بيننا وبينه الخ) لان الخصم متفق معنا باشتراط الدخول في الحديث وانكر
صفة الدخول ويحكي التحليل ونحن نثبت لاجل العمل بما هو ساكت وهو نص
الكتاب عن هذا الحكم اعني الدخول باصاه ووصفه والتحليل بجهتها قال القاضي
الامام ابو زيد متى نزلت الى السنة كان الامر ما ناله ابو حنيفة ومتى نزلت
الى موجب نص الآية اشكل قولنا بظاهر كلمة حتى وهذه مسئلة اختلاف فيها
كبار الصحابة بصحبه الخروج عنها انتهى (قوله متعلق بجمع ما سبق) بل متعلق
بما قبل وجمع ما سبق منفي بلا والابازم ان لا يكون النذر في المستقر متعلقا

على المذهب المنصور (قوله أبس به) أي بالنص (قوله بمعنى العقد الخ) وهو
ضم كلام إلى كلام شرعا (قوله كما اختاره المتأخرون) الأولي أن يقول كما اختاره
جمهور العلماء كما في شروح البردوي لأن اشتراط الدخول ثابت بالسنة عند
الجمهور (قوله بقرينة اسناده اليها) أي اسناد الوطئ إلى المرأة وإن كان النكاح
حقيقة في الرطئ لغة والنكاح المضاف إلى المرأة أبس إلا العقد والوطئ لا ينصرون
منها ولا تسمى واطئة (قوله لا الرطئ) أي لا بمعنى الرطئ عطف على قوله العقد
(قوله كما اختاره القدماء) بل بمعنى المتأخرين استدلالا به حقيقة في الوطئ (قوله
والاسناد مجازي الخ) لأن اسناد الوطئ إلى المرأة في الآية مجاز لأن الوطئ فعل
الزوج (قوله باعتبار معنى التمكين) يعني اسناد الوطئ إلى المرأة ههنا باعتبار
التمكين كما اسند الزنا إليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك
صائم وإليك قائم (قوله وارتكاب) أي ارتكاب اسناد المجازي في الآية (قوله
أولى من ارتكاب مجازين لغويين الخ) أحدهما في النكاح بمعنى العقد وهو ضم
كلام إلى كلام شرعا وفي اللغة بمعنى الضم وهو الرطئ والثاني في الزوج تسمية
باعتبار الأول كما سبق (قوله وذلك إشارة إلى النكاح) بمعنى العقد في الآية (قوله
لأننا لا نسلم أنه مجاز في العقد الخ) أنت خير قصير الجواب بالشق الأول من المجازين
لأن النزاع في النكاح لكن ادعاء الحقيقة الشرعية في الآية نزلت على لسان
العرب بعيد لأن اسرع ثابت بالآية بعد فناء مل (قوله ولو باعتبار الظاهر)
لا حاجة إلى الوصلين (قوله وإنجاز ذلك) أي اسناد الوطئ إليها والتسمية
بواطئة باعتبار التمكين (قوله لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب)
أي لجاز أن يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة (قوله
بخلاف الزنا الخ) أي بخلاف اسناد الزنا الذي هو الرطئ الحرام إلى المرأة بهذا
الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما سبق في نهارك صائم (قوله فارتكابها) أي
ارتكاب المجازين المستعملين على طريق التسليم والإبصار الجواب فالجواز واحد
أيضا (قوله أولى من ارتكاب) أي من ارتكاب الواحد القليل الذي لا يجوز
استعماله كما عرفت في المركوب والراكب (قوله فإلا وبطلان فصحة المال الخ)
جواب سؤال مقدر وهو قوله قال الشافعي الخ (قوله القطع لفظ خاص بمعنى
مختص ومن الخ) وهو فصل عن غيره من مقتضى حاصل السؤال من طرف النساء
ومن انحصار المذكور قوله السارق والسارقة فاقبلوا بديلا عما جاء في كسبا
القطع انقطاعا عن معنى مختص وهو فصل عن غيره من مقتضى

كيف وهو استفسار بمعنى النفي) أي لا يكون إبطال عصمة المال (قوله عملاً به)
 أي بالنص (قوله والجواب أن ذلك) أي إبطال العصمة (قوله ثبت بنص الخ)
 لا يخبر واحد وفي قوله مقرون به إشارة إلى نوع التشنيع على الخسب وهو أنه غفل
 عن الدليل القطعي المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على إشارته
 ثم طعن من رويته فيكون الطعن طائفاً عليه (قوله وهو قوله جزاء الخ) أي النص
 المقرون بقوله بالسارق والسارقة وفيه يجوز أن يتعين النص بدليل يقتضيه كقولك أنت
 جرنس في أثبات الجزية فإذا اتصل به الاستثناء نحو الأشهر أو الشرط نحو
 أن دخلت الدار بغير موجهة فكذلك ههنا غيرنا النص الذي لم يوجب
 سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى فاقطعوا أيديهم بأذن زيد اقترن به
 وهو قوله جزاء (قوله لأن الجزاء المطلق) أي الكمال وهذا يبان
 إشارة التشنيع أن الجزاء إذا أطلق في معرض العقوبات ياد به ما يجب لله تعالى
 بمقابله أفعال العباد فبين به أن وجوب القطع حق لله تعالى خاصة ولهذا
 لم يتقيد بالمثل يعني لم يخرج في مقابلة ذلك البديع آخر وأما لك المسموع عند السوء
 بعد الوجوب ولا بدوت عند (قوله وإن يجب لله تعالى الخ) جملة سبباً (قوله يدل)
 خبر لأن (قوله وأقصد) حال من الجنائية (قوله ومن ضرورته) أي الخلوص (قوله
 تحويل العصمة إليه) أي إلى الله تعالى حاصل الدليل أن ما يجب لله على الخلوص
 أنما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء موافقاً لذلك
 بأن ثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لخلق العبد كالعصير
 إذا خمر صار محرماً حقاً لله تعالى لا يبقى حقاً للعبد فقطهر من هذا أن معنى قوله
 إبطال العصمة إبطالها على العبد بنقلها إلى الله تعالى إبطالها مطلقاً وذلك
 لم يعهد في الشرع انتقال ملك العبد إلى الله تعالى لأنه يستأنم أثبات الثابت إذ جميع
 الأشياء ملكه ولهذا لا يجوز أن يقال هذا ملك العبد لا لملك الله تعالى لأن العبد
 وما في يده كان له لولا فاما العصمة التي ثبتت للعبد فقد عهد في الشرع انتقالها
 إلى الله تعالى كالعصير إذا خمر ولهذا يجوز هذا معصوم للعبد لا لله تعالى
 ولهذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك وأعلم أن انتقال العصمة عندنا إنما ثبت
 سال أنفساد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة إلى الحشد في تلك الحالة والعصير
 الفل منه ما مضى بالحق وبه الزاجرة ولكن إنما يقرر هذا بالاستدلال لأن ما يجب
 لله تعالى تمامه بالاستدلال فكأن حكم الأخذ سر أي أن استوفى في المقطع بين
 أن حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وإن تعدد الاستدلال بين

انها كانت للعبد فيجب له الضمان له وبهذا اندفع كثير من الاسئلة فالتفصيل
 في شروح البردوي فليراجع ثمه (قوله وفيه بحث) اى في قول فخر الاسلام
 البردوي للشافعي (قوله في دفعه) اى دفع البردوي قول الشافعي (قوله اى مثل
 هذا التكليف) وهو ان الجزاء المقرون بالنص كامل يجب لله على متبالة فعل العبد
 على خلوص الجنابة الداعية الى الجزاء واقعة على حق الله تعالى ومن اوازم
 الخلوص تحويل العصمة الى الله فلا يجب الضمان كما سبق وفي البردوي دليل
 آخر حاصله ان الجزاء يدل نية على كمال المشروع وهو قطع اليد المشرع له وهو
 السرقة او الزجر مأخوذ من جزى اى قضى وجزأ اى كفى وكاله يستدعى كمال
 السرقة وهى الجنابة ولا كمال مع قيام حق السب في العصمة لانه يكون حرما لحق
 المالك حتى وجد الخصى بلاماك لتولى الوقف اذا سعى سرقة مال الوقف بانز
 القطع فالجزاء الكامل يجب بالجنابة على المال لاعلى الملك فينتقل ما هو من اوصاف
 المال وهو العصمة فالما الملك فصمة المالك فكيف يكون محلا للجنابة فيكون نقل
 العصمة مشروعا كالحرم انتهى ملخصا (قوله جائز بالاخلاف الخ) فيه بحث لان
 الشافعي شنع عاينا وقال فن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان وابطال
 العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرأى والخبر
 الواحد وهو قوله عليه السلام لا عزم على سارق بعد ما قطعت يمينه وقد ايتى ذلك
 وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا كقوله تعالى وجزاء سيئة
 سيئة مثلها وكقوله عز اسمه فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وكقوله عليه
 السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول بالضمان قلت الاولى في جواب
 الشافعي بالنص دلالة كما قال فخر الاسلام لان الجواب بالحديث يعارض الحديث
 الاخر فيسقط عن ان يكون دليلا لان الآية ساكنة عن الضمان وعدم الضمان
 فاذا جاز انتفاء الضمان ببيان حديث لا عزم للسارق فيجوز الضمان بحديث على
 البما اخذت حتى ترد مع قطع النظر عن الايتين الموجبتين للضمان قال الشافعي
 القطع لا ينيق ضمان العين لان الله تعالى امرنا بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينق
 الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة على
 انتفاء الضمان وانتقال العصمة وهى الحفظ اصلا ولا من اوازمه ايضا لانهما
 متعلقان اسما وهو ظاهر ومقصودنا ان احدهما شرع بغير العمل والاخر شرع
 زاجرا بغيره وهو الحق به ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر النفس
 لان سبب احدهما الجنابة على حق الله تعالى وسبب الاخر على حق السب واستحقاقا

فان مستحق القطع هو الله ومستحق الآخر هو العبد واذا اختلفا من كل وجه
 لا يفتضى ثبوت احد هما ثبوت الآخر ولا انتفاءه وقد دل الدلائل المذكورة على
 ثبوت احد هما ثبوت الضمان ويمكن ان يقال للشافعي ان الحديث الذي ذكره
 عام والحديث الذي ذكرناه خاص بخصمه وبعد التخصيص وقوله حكم العام
 عنده نظري بحكم النص قطعي بالنسبة الى ذاته فالنفي لا يعترض القطعي عندنا
 وعند فيروز ان يكون الخاص يانا لانتفاء المال المسكوت عنه في النص وفي العام
 لا يجوز ان يكون يانا لضممان المال فان قيل اذا تمارض السام والخاص فلم يعلم
 التاريخ حمل على المقارنة فكيف يكون مخصصا فلنا فان لم يعلم التاريخ حمل على
 المقارنة فعند الشافعي يخصص به فهذا يكفي للجام الخصم (قوله فيجعل انتفاء
 من الموجب) اي جعل انتفاء الضمان من جميع الموجب (قوله من فساد الوضع)
 يعني يكون جعل انتفاء الضمان بعضا من جميع الموجب مؤديا الى فساد الوضع
 (قوله واوسل) اي سلب ان انتفاء الضمان يوجب ان يكون بعضا من جميع الموجب
 (قوله كان استفاضة) اي استفاضة عدم الضمان (قوله منه) اي من القطع
 (قوله بالتخصيص بالذكر الخ) لان تخصيص القطع في النص بالذكر لا يدل على
 عدم الضمان بالتخصيص القطع فيهما بل له شيء آخر وهو الضمان فيندفع
 بالحديث (قوله من غير تعلق له) اي تخصيص القطع بالذكر بالخاص والكلام
 فيه اي في الخاص الذي هو القطع (قوله وان اريد) اي بالنص قوله تعالى جزاء
 كما وجهه البردوي وغيره (قوله والمقصود بصحيحه) اي تصحيح ما نقل عن
 الشافعي (قوله وبالجملة) اي بجملة ما قاله البردوي وغيره بالحديث (قوله هذا السلام)
 اي اثبات عدم الضمان (قوله لا يخ عن اضطراب) اي عن تكلف (قوله ولذا
 قيل قيل) اي لاجل التكلف في الجواب قال المص قيل بالتمريض او قال بعض
 السراخ قيل وبطلان عصمة المال الخ ومن الجيب ان المص مرضى ما قاله
 فخر الاسلام وغيره من الفحول ثم رد بآراء البحث وقال بل نقول في حجة قوله
 عليه السلام ثم رد ما اختاره بقوله وبالجملة ثم قال قيل قيل وصرفه الى الجملة مع انه
 مخصص الى المتن فقط فتأمل (قوله في الاصل من الشافعي)
 (قوله ومنه) اي من الخاص او بعض الخاص فيروز ان يكون مبتدأ والاصح خبره
 او بالنكس على تفسير المص وفي تفسيره مع تعريفه الاصل من الى ان المراد
 بالاصح يخصص بصفة لازمة عندنا فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما وهو
 قول بعض اصحاب المالک والشافعي واحتجوا بقوله وما امر فرعون برشد

اى فعله واول ما يكن الامر مستفادا بالفعل المسمى به وقال النبي صلى الله عليه وسلم
 صلوا كما رأيتموني اصلي بفعل المتابعة لازمة بالفعل والنرض من التعرض الى جانب
 اللفظ هو اثبات الاصل في بيان خصوص اللفظ ولا يلزم من خصوص المعنى
 خصوص اللفظ لانهم لم يخالفونا في ان صبغة الفعل خاصة في الوجوب
 وليكنهم قالوا يستفاد من غير الصبغة ايضا كما يستفاد منها فلهذا قصر
 المص الى اللفظ اللازم وهو خاص (قوله لان المطلوب به وجودى وهو
 الوجوب عندنا) ويجوز ان يكون مذكورا بامساحا وعند المنهين لاموجبه له
 الا الوجوب (قوله وبالنهى) عطف على قوله به كقوله تعالى به والمسيحيد الحرام
 (قوله عندى) لان ما نهى عنه شرعا نهى تحريم او تنزيه فالمطوب لهما عدم فعلهما
 (قوله والاول اشرف) اى الامر اشرف الظاهر الاشرف ومن اسباب التقديم
 التشريف نحو ان المسلمين والمسلمات والخير بالخير والعبد بالعبد والاني بالاني
 ولارسل ولا نبي وامثاله كغير في القرآن او الاول حسن والثاني فيجى او الاول الاحم
 كقول الشاعر * ردى امرنا ان الهم * مقدم او الاول يوجب الاتذنه او الاول
 يوجب الحل والجلال لا يأتك الاقوة والحرام جزاف والقوى مقدم ارلته نديم
 او التبرك او اعروض النهى في الاكثر على اباحة الاصل او الحلب عليه والحض
 على القيسام به حذرا من التهاون به كتقديم الوصية على الدين في قوله تعالى
 من بعد وصية يوصى بها او دين مع ان الدين مقدم عليها شرعا (قوله ولانه)
 عطف على قوله لان المطلوب حاصله قديم الامر بالسببية لان امر كن سبب
 لجميع الموجودات التى تعلق بها الامر والنهى فاذا قدم واحد بالسببية قدم
 جميع الاوامر على سائر المراتب (قوله على ما هو المختار الخ) هذا احتراز عن
 القول وجدت كلها بالقدرة والارادة لان قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
 ان يقول له كن فيكون وقد اجرى سنته في اليجاد بعبارة الامر فيكون بيانا
 بالقضاء البينة كقولك اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه لكن في قوله على المختار
 بحث اعلم ان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو قوله تعالى
 كن فيكون بل وجودها متعلق بخلاق الله والى سادته وتكوينه وهو صفته الازلية
 وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول الاول في ايجاد ركان قدرته على ذلك
 بطريق الاستدلال بالسامد يعنى لو كان في قدرة البس ايجاد الاشياء عن العدم
 بهذه الكلمة التى ليست في كلامهم ما هو اوتنزه عن الدلالة على التكوين منسما
 فيكون ما ارادوا وجوده عقيب التكلم بهذه الكلمة بلا صنع آخر منهم البس

يكون الوجود عليهم في غاية البسر فتكون العالم وامثاله انيسر على الله تعالى
 بكثير وعند الاشعري ومن تابعه من متكلمي الحديث وجود الاشياء متعلق
 بكلامه الا ان هذه الكلمة دالة عليه لا ان كانت من حرف وصوت او كان
 الكلامه وقت احوال تعالى الله عن ذلك كذا ذكر فخر الاسلام في شرح
 التأويلات وهذا لان الاشعري لما قال بان التكوين غير المكون لان التكوين
 هو الوجود والمكون هو الله تعالى والمكون هو الموجود لم يمكنهم تعلق التكوين
 بالتكوين فملقوه بالاخر وعندنا ان التكوين صفة ثابتة اولية امكن تعلق
 الوجود به فلا حاجة الى تعلقه بالاخر فجعلناه عبارة عن سر هذه الابداد وسهوانه
 وذكر في التفسير في تفسير قوله تعالى واذ قضى امرها فانما يقول له كن فيكون
 انه تعالى امره خطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطبا
 حقيقة فاما ان يكون خطبا للمعدوم وبه يوجد او خطبا للموجود بعد ما وجد
 لا جاز ان يكون خطبا للمعدوم لانه لا شيء فكيف يخطبه ولا جاز ان يكون
 خطبا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن فيكون وهو كائن وانما هو بان الله اذا
 شاء كونه كونه فكان وذكر بعض السارحين ان مذهب فخر الاسلام غير مذهب
 الاشعرية فان منسدهم وجود الاشياء بخطاب كن لا غير كما ان عند اهل السنة
 بالوجود لا غير ومذهب فخر الاسلام انه بالخطاب والوجود معا فكان هذا
 مذهبنا ثالثا ومن هذا التقرير ثبت ضعف قول المس اذا الموجودات كلها وجدت
 بخطاب كن على ما هو المختار انتهى لان هذا قول الاشعري لا قول اهل السنة
 والدليل على اختيار فخر الاسلام مذهبنا ثالثا ان قوله وقد اجري سنته انما يستعمل
 فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشيء بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد
 ولد بلا اب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال
 ههنا اجري سنته في الوجود بسبب الامر فذلك يقتضي ان يمكن ثبوت الوجود
 بدون الخطاب وليس هذا كمنه مذهب الاشعرية وفي هذا الكلام قد قيل لكن
 لا يساعد المقام (قوله وقد ههنا) اي الامر والنهي واعتبار التسمي في النهي
 كاعتبار الابدان في الحديثين (قوله لمثل) اي حقيقة (قوله) امر من غير العقل
 والاشارة) كما سبق بفعل النبي عليه السلام وفعل فرعون (قوله لمثل) اي باللفظ
 والبناء للاستعانة الظاهر ان يؤخر قوله استقر من هذا القول لان لفظ الامر
 يطابق على الفعل ان معنى الامر مستفاد من ذلك الماراد من الامر الخطاب ومعنى الفعل
 تحقيق الشيء لا اتصال بينهما بل هو بوجه فثبت انه يمارى في الحقيقة فالجواب

على الحقيقة أولى لأنها هي الأصل حاصله ان اصحابنا احتجوا بان العبارات انما
وضعت للدلالات على المعاني المقصودة ولا يجوز قصورها عن المقاصد والمعاني
ووجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت
لها فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارات وهذا المقصود من
اعظم المقاصد فهو بذلك أولى ومقصوده عدل عن لفظ المختص به وهو لفظ
الامر الى الصيغة اللازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه الصيغة ادل عن
المقصود لان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا بالامر فصارا
متلازمين وان الصيغة المختصة يسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب واما
الفعل فعندنا لا يسمى امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعند الخصم
يسمى امرا على الحقيقة فلاجل هذا الاختلاف عدل عن الامر الخاص الذي
هو اسم لما هو موجب الى الصيغة الخاصة بالحقيقة في الامر واذ ثبت ان لهذا
المعنى وهو الوجوب عبارة موضوعة في اصل اللغة وهي صيغة افعل مثلا كان
اصل الموضوع في هذا المعنى حقيقة فتكون لازمة الا ان يقوم دليل على انه
قد يستفاد بغير الصيغة على خلاف الاصل الا يرى ان اسماء الحقائق لا تستقط عن
مسمياتها ابدا واما الجواز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لا ينفي عنه ويسمى
الجدابا وينفي عنه ويقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشيء مع كثرة افعاله واذ انكلم
بعبارة الامر لم يستقم نفيه هذا الكلام تلخيص البردوي (قوله ولم يقل يطلب
به) اللفظ ان المناسب يطلب لان الامر مشتق من المضارع فلا يضر دخول الصيغة
والصادر عن النائم والسامع لان قوله جرما يخرج غير صيغة الوجوب حاصله
قال بعض القوم في تعريف الامر هو قول القائل الى من هو دونه افعل
ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والتجيز والامانة ونحوها فان خرجها
بقوله جرما لان الامر عند الاصوليين للوجوب فقط (قوله حال الخ) هذا مجاز بل
ظرف مستقر متعلقه حال (قوله مثل اطلب منك الفعل الخ) لان لفظ اطلب
موضوع للطلب لا لطلب الفعل (قوله متعلق بطلب) تعلقا معنويا بل قوله امر
طلب به الخ تفسير من حيث الدني لان المعنى يقتضي ان يكون استعلاء تمييزا من
طلب الطالب والمذكور صيغة المجهول لا يفهم استعلاء الطالب منه فيستباح
الى هذا التكلف (قوله خرج به الدعاء) يعني احتز بقوله استعلاء من الدعاء
والالتماس والسفاعة لانها لا يسمى امرا بمعنى الوجوب فخرج بقوله استعلاء مثل
الدعاء والالتماس والسفاعة لانها لا يسمى امرا فيكون التمريق مذهبنا مانسا

ودخل قول الادنى للاعلى فيكون التعريف منعكسا جامعا فانطبق التعريف
 على المعرف حاصله قال بعض القوم في تعريف الامر هو اللفظ الداعي الى
 تحصيل الفعل بطريق العلو ويانم على اطراذه ان صبغة الامر او صدرت من
 الاعلى نحو الادنى على سبيل الشفاعة والتضرع لا يسمى امرا مع ان التعريف
 صادق على انعكاسه انما لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء
 يسمى امرا ولهذا ينسب قائلها الى الحق وسوء الادب وهو اللفظ الدال على
 طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحتراز اللفظ الاستعلاء عن الالتباس والدعاء
 قال صاحب الكشف وهذا اقرب الى الصواب مراده بالنسبة الى التعريف الاول
 والثاني اما الاول هو القول المقتضى طاعة المأمور بأشياء المأمور به وفيه تعريف
 الامر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الاشتقاقهما منه وبالطاعة
 المتوقفة معرفتهما على معرفة الامرا ايضا لانها لا يعرف الا بموافقة الامر وعلى
 التقديرين يانم الدور واما التعريف الثاني وهو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه
 وهو غير مطرد اصدق على التهديد والاهانة والتجيز وغيره كما سبق فيكون
 الثالث اقرب الى الصواب بالنسبة الى الاول لانه لا يانم الدور كائنا في الاول والى
 الثاني للاحتراز بلفظ الاستعلاء عن الالتباس والدعاء مع عدم اطراذه وانعكاسه
 فلاجل عدم الانطباق في الثاني ولزوم الدور في الاول اختار المحقق هذا التعريف
 واخرج بقوله طلب جز ما نحو التهديد والتجيز والندب والاباحة واخرج
 بقوله يوضحه له اللفظ الموضوع للاختصاص واخرج بالاستعلاء الدعاء والالتماس
 والتضرع والتسوس اوى وادخل في الاستعلاء قول الادنى للاعلى على سبيل
 الاستعلاء بالتفسير المذكور ولم يشترط السو فتعالنا فيطبق التعريف
 على المعرف لكن المتعسف ترك قوله يوضحه له وفي زيادة اذيل بداهتها اشارة
 لاشراج اللفظ الموضوع به ولا يفيق الحاجة للاصر وانما ذكر فيها ان هذا
 التوضيح لا يكون سببا للدور في الالتباس لان قول النسخ لم بطريق العلو
 يمكن ان يوجه هكذا (قوله وايضا هذا الخ) اي لا يخل دخول قول الادنى للاعلى
 في الامر بنسب قائلها الى سوء الادب ولا يخفى بان في هذا الشرع غير منعكس
 لان المتبادر من قوله استعلاء اليه على طريق الطلب بغيره لا ادعاء فلا يصدق
 التعريف عليه كما قبل في التعريف بالسلف اعلم ان عبارات النسخ اختلفت في تعريف
 الامر يعني القول وانما لم يذكر في الاسلام في البرهان في عدم تناوله من الخلل
 (قوله فتقول في دعوى النسخ الخ) كبرايه على مقاسه في ان كان الاستعلاء شرطاً

لما قيل ماذا تأمر ون في قول فرعون لان المخاطبين قوم دلووا امر را الى فرعون على مقتضى خطابه مع ادعاء الاوهية يكون الامر من الادنى الى الاعلى جائزا فلا يحتاج الى قبل الاستعلاء فاجاب بقوله مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون فلا يرد الاعتراض (قوله او اظهر التواضع) اراد انه داخل في التعريف على التفسير المذكور للاستعلاء فلا يرد به التعرض (قوله والمشهور في التعريف قول القائل الخ) اقول التعريف المشهور في الكشف قول القائل افضل ونحوه وقيل هو اللفظ الداعي الى تخصيص النسل به طريق العلو كما سبق لكن المسمى داخل التعريفين المشهورين وزاد قوله واخيره (قوله وعمل عنه ههنا لوجوه الخ) هذه الوجوه غير ما ذكره الكشف لانه قال ان التعريف الاول غير مطرد لعدمه على التهديد والتعجيز والاهانة ويأزم على الاول والثاني ايضا ان صيغة الامر او صدرت من الاعلى الى الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا مع صدق التعريفين ودل الانعكاس او صدرت من الادنى نحو الاعلى بغير اي الاستعلاء يسمى امرا مع عدم صدق التعريف لان قائلها لا يسبب الى الخلق وسوء الادب (قوله لا) اي التكلم بالصيغة (قوله ليس من الادلة) اي ليس التكلم بالصيغة من الادلة عند الأصوليين بل الفرض بل الامر يقتضيه بصيغة لازمة (قوله ولا يسبب جعله من اقسام الخاص) لان تكلم الصيغة اللازمة قد يكون عاما وقد يكون خاصا والمراد ههنا الخاص (قوله لانه افضل) واللفظ قد يكون مختصا بالعمى لا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون بالعكس ك بعض الالفاظ والمشاركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة وهذا غرض الأصوليين ولا يلزم من تكلم الصيغة بهذا الفرض لانه لفظ لا يلزم اختصاص المعنى وهو الوجوب والمقصود اقامة الخاص على قطعا (قوله وان اراد بالقول) اي ان اراد بالقول القول لا التكلم بالصيغة (قوله لا يبق قولها افضل الخ) لان القول ذكر في القول اقول يمكن ان يقال ان هذا يان حال القول في الاول معجم او قول فيكون قول افضل يساها لانه لا يلزم من الاول بان تكلم الصيغة اللازمة للاستعلاء وهو افضل بل يقتضيه ان يكون من اقسام الخاص لانه لفظ لازم يقتضيه بالانتماء الى الخاص لا لفظ مشترك فتأمل (قوله لا يبق الخ) هذا اليراد ليس بالانتماء بل تعريف الامر لئلا لان الامر يقتضيه الوجوب فتأمل (قوله ان اراد بالقول بالامر المعروف) على ان لا يقع اليه في فكره في حال الكثرة على اسم الامم الاصوليين لا يكون بجاهدا (قوله ليس من الادلة) اي ليس من الادلة على امر اعتد

اهل العربية فليس بمسلم لأن كل واحد منها يسمى امرا وان اراد ان لا يسمى امرا
 عند الاصوليين فهو امر اده فلا بد من قيد عندهم (قوله وان اعتبر معنى الطلب) اى
 ان اعتبر معنى الطلب في التعريف من قوله افعل (قوله لا يساعد العبارة) اقول في
 العبارة مساعدة لان افعل لا يدل على طلب الفعل بل على الاستعلاء فيخرج الصيغ
 المذكورة والالتباس والدعاء كما قاله في استعلاء (قوله يكون تكلفا على تكلف) اقول
 لا تكلف في الطلب المجزوم ولا منع عنه لان افعل عند الاصوليين لا يدل
 على الطلب فيصرف الى التكامل وهو المتبادر فيخرج الاباحة والتدب فيحصل
 التعريف على الحقيقة العرفية او المجاز المشهور عند الاصوليين على انه لا يحتاج
 في تعريفه الى قيد جزما لان طلب مطلق يصرف اليه (قوله الثالث ان المراد
 بافعل مجهم) اقول اخذ في التعريف المشهور افعل ونحوه كما في الكشف فيكون
 افعل امرا للفعل لا مجهما فلا يريد عايد قول القائل انه كناية الخ والقيلان المذكوران
 والا فريد عليه ان لغز الاخر مجهم فكيف يكون تعريفه صادقا (قوله ويخص
 مراده) اى مراد الاصولى او مراد من كان اصوليا (قوله اى المراد الخ) تفسيره
 بالام يشير المراد المعهود بالامر عند الاصوليين لا كونها عوضا عن الاضافة
 لانه لا يجوز عند البصريين والتفصيل في قوله تعالى وجعلنا الانهار روه تقية
 لهم الابواب ووجهى النفس من الهوى اى انهارها وابوابها وعن هواها على
 تخريج الكوفيين واما البصريون فيسألون بالضمير المحذوف اى الابواب منها
 مثلا ويجوز ان يكون عوضا منها قال الزمخشري او يراد انهارها فعوض التعريف
 بالام من تعريف الاضافة كقوله تعالى واشتمل الرأس شيئا وتبعه اكثر المتأخرين
 وان اصر على عدم جواز ابو حيان في البحر وهذه فائدة ذكرتها وان لم يساعد
 المقام (قوله بمعنى امر) لا بمعنى الصيغة اللازمة للامر ولا للفعل ولا الاشارة (قوله
 وهو) اى ذلك المراد بالامر يشير بذلك بجواز وضع الضمير موضع اسم الاشارة
 كقول رؤبة فيها خطوط وسواد وبلق كأنه في البلد توالى البهق اى كان ذلك
 الخطوط والسواد وبلق لان ذلك يجوز ان يكون اشارة الى التنية كقوله تعالى وان
 بين ذلك وكقول الشاعر ان للخير والشر مدى * وكلا ذلك وجدوه قبل * والى الجح
 كذا ذكر ابو حيان في البسر (قوله وهو الوجوب لا التدب) انما هو تراها الوار للبحر
 وهو امر اده لان قوله لا التدب يؤيده واللامامة الى هو ما سئل به من الاصوليين
 اختصاص الامر الذى يبنى الوجوب بالصفة اللازمة به كما اختص الحقيقة
 بالوجوب لان المراد ههنا ان لا يكون الاصل متضمنا للاحق والمعنى

مختصا باللفظ احترازا عن الانفاظ المترادفة والمشاركة كما سبق حتى يكون
الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة (قوله للنص) متعلق يختص
بالوجوب وان كان مراده لان عمل المصدر المرفع ضعيف وفي البحر لا يجوز
وحال الوجوب يعتبر في الاختصاص لان المراد اختصاص الوجوب (قوله اما الكتاب)
يعني ان النص يطلق على الكتاب والحديث حاصله ان مخالفة الامر يؤدي
الى احسد الشئين او كلاهما معا لانه لا ماضية للجمع فهذا انما يكون من ترك
الوجوب فثبت ان الامر للوجوب فيختص الامر بالوجوب (قوله واما الحديث الخ)
وفيه رمز الى ان الامر القولي يقتضي الوجوب لا الفعلي لان القول في الحديث اقوى
من الفعل كما قال ابن الهمام مع ان الفعل في العرف ادل من القول فلا بد من
صفة مخصوصة يسمى امرا حقيقة يتصل به الالتماس فلا يسمى الفعل امرا
على الحقيقة مثل وجوب الضحى والسواك والنهيس والزيادة على الاربع
في الأزواج لا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة عند عامة العلماء فلا يشوب
الاتباع لانه من خصائصه واما اذا كان بيانا لمحتمل فيجب الاتباع بالاجماع بل
قطع يد السارق من الكروع وغيره (قوله اي بقصر الصفة الخ) يشير الى دخول
الباء على المقصور وهو المذهب المنصور لكن الاختصاص من الجانبين في هذه
المحل فلا يفيد التكلف (قوله على الاختصاص الاول) يريد بالاول تفسير
قصر الصفة على ذلك المراد (قوله اشارة الى الاول) اي الى الآية اشارة خفية
بقوله للنص قال صاحب البردوي الكتاب قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان يقول له
كن فيكون اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها كلاما على الحقيقة لا مجازا
عن سرعة اليجاد بلا كلام بحقيقة وقد اجري سنه في اليجاد بعبارة الامر
فلولم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استفاد قرينه اليجاد وقوله تعالى ومن آياته
ان يقوم السماء والارض بامره اي بان امرهما الله تعالى فقال لهما كونا قائمين
وقد نسب واضاف التيام الى الامر وذلك دليل على حقيقة الوجود مقصودا
بالامر وقوله تعالى فليجذر الذين ينفسا فانهم من امره انتهى مختصا (قوله
بالصفة المتعلقة) وفي الكشف اركنوا خاص في حق المأمورة وان كان عاما
في حق المأمور وفي البردوي قوله تعالى واركعوا الركوع اسم خاص لفعل معلوم
وهو المبالان عند الاستواء لكن مراد النص دل الصفة المطلقة عن القرائن
على الوجوب ويؤيده تقييده في الاجماع (قوله للنص) متعلق بخاصة (قوله
فان العلماء لا يزالون) اقوال هذا لا يكون جوابا على الخصم بل الاجماع في ضرورة

اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وهو ان العقلاء اجمعوا على ان اراد
 ان يطلب فعلا من غيره لا يجيد لفظا موضوعا لظهور مقصوده سوى صيغة الاسم
 فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الاسم وجود الفعل وانه موضوع له
 فهذا يكون بدلالة الاجماع والدلالة تفعل عمل الصريح اذا لم يوجد صريح بخلافه
 فكان المصنف اختار الاجماع وخالف القوم في الدلالة لان الدليل اما كتاب واجماع
 لا دلالة للاجماع لكنه يلزم عابدة المكابرة او التفتت في اثبات ما حاشا فاعلم (قوله على
 اختصاصها او جوب) اي في الحقيقة (قوله والمعقول الى آخر القول) اقول
 ما ذكره من الدليل المعقول بتثليل المولى والسبيل ليس بمعقول بل الدليل المعقول
 ان تصاريف الافعال وضمت امان على انحصار من كسائر الالف بارات فصار
 معنى الماضي للماضى حقا لازما لا بدليل كالمعقول وحرف التثنية وكذا الحال واحتمال
 ان يكون الاستقبال لا يخرج من موضوعه فكذلك صيغة الامر اطلب الماء ورده
 فيكون حقا لازما به على اصل الوضع يتكلم الامر اخذ ان لا يثبت الا بالامثال
 الا ان ذلك اوثبت بالامر نفسه لا بغير الاختيار من امورا اصلا والمأمور نفسه نا
 ضرب من الاختيار وان كان ضروفا فاقبل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما
 بالامر وفي البردوى تفصيل فليراجع عند قلت تودسج المص اختصاص الثاني
 بصيغ الماضي والحال والاستقبال يقتضى ما قاله فتأمل (قوله واستدل على
 الاختصاص اثنان) اي قصير المعنى المراد على الحقيقة اللازمة له (قوله
 ولان الاصل) عطف على قوله للنص وفي اعادة الجسار اشارة الى استقلال الالة
 كما في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة
 الآية فيكون التثليل دليلا واجما لان اختصاص الالف في هذا الدليل يقتضى
 اختصاصه بالمعنى الوجوب في غيرها وتثنيه ان الباريات ونحو دلالات على المعاني
 المقصودة والعبارة غير فاصلة عنها لان دلالات اكثر من المستملات فيكون
 المعنى الثابت بالاسم صيغة من جملة الاحتمالات لا من جملة المعهود بل هو اعظم
 المناصب وان سبنا قد ذكره لانه هو المقصود والتثنية من هذا الباب لا بيان
 كونه من الحادى وهذا هو الفرق من الجدول عن لفظ المنسوسين به الى ان لا
 اللازمة انشاوا اذا كان له حقيقة من جملة فان هو يشتمل اليها فيكون وفاء العبارة
 بالامة بود قصير الوجوب للمعهود ثمة ايها لا يثبت بالتثنية فيلزم من هذا
 الدليل اختصاص المعنى بها وهو المعهود (قوله يرضى الخ) تنسب بالاصل
 كانه سؤالي بجواب مقدر وهو ان يقال سلنا ان الباريات على الوجودية للدلالة

على المعاني الان العبارات قاصرة عنها كالألفاظ المشتركة لانها تشابهت لتركيبها
من حروف متشابهة والمعاني غير متشابهة فلا بد ان يكون غير العبارات دالاعليه
ايضا ضرورة فاجاب بقوله ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد وفاه وعدم قصوره
منه قال ففخر الاسلام ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعاني انتهى اى
لا يجوز عقلا ان يوجه معنى باللفظ حتى يحتاج في الدلالة عليه الى شئ آخر
لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا المرادفات كثيرة واما وقوع المشترك
فليس من قصور العبارات الا ترى ان الكل معنى المشترك اسماء على حدة كعين ذهب
وشمس وغيرهما اذا ضم الى المشترك صاروا مترادفين ولا ينبغى معنى لا يمكن التعبير
عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعاني التي تعلق بها الذهن واحتيج
الى التعبير عنها ما لا ينهى واليه اشار فخر الاسلام بقوله ان العبارات انما وضعت
لدالات على المعاني المقصودة انتهى و اذا ثبت ان اللفظ الموضوع للدلالة
على المعاني المقصودة محصور على العبارات ثبت اختصاص الوجب وهو الكمال
بالعبارات اذ لا قصور في دلالة الصيغة على طلب الوجب ولا في ولاية المتكلم
الشارع فثبت مطلوب المص (قوله كصيف الماضي والحال والاستقبال الخ) تمثيل
للتوضيح لكن فخر الاسلام جعلها دليلا آخر وادرج للتوضيح فقال وقد وجدنا
كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها
فالمقصود بالاسم كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارات وهذا المقصود من
اعظم المقاصد فهو بذلك اولى انتهى (قوله وهو) اى الاصل (قوله بانحصاره)
اى المعنى (قوله فيه) اى في اللفظ (قوله اوفهم) اى المعنى (قوله من خبره) اى
من غير اللفظ الموضوع (قوله لم يكن) اى اللفظ (قوله هو كانه) اورد الجسر
والحاجة اليه بعد قوله بل قاصرا عند (قوله ولا يمدل) الظاهر ان يقول بالنساء
جوابا للشرط مقدر تقديره اذا ثبت لهذا المعنى الوجوبى عبارة موضوعه في اصل
اللفظ ودى صيغة اقصى مثلا فلا يمدل من ذلك الاصل وهو حقيقة لازمة في
هذا المعنى (قوله الاضطرورة) يعنى الان يقوم دليل على انه قد يستفاد بغير الصيغة
كاستفاد بها فيلزم يتقوى لزوم ويثبت به ون الصيغة على خلاف الاصل انما
في سائر المجاز (قوله ولا ضرورة ههنا) اى لا ضرورة في الاوامر التي ثبت بها
حكم الوجوب تمنع الحقيقة (قوله فلا يمدل) اى اذا لم تكن القرينة المانعة
عن ارادة الحقيقة وهي الوجوب فلا يمدل عند (قوله ثم فرع) مطلقا على مفاد
تقديره اثبت المص اذ لا خصوصية للصيغة اللازمة للمعنى واختصاصها به واثبت

خصوص المراد في اصل الرضخ وهو قول عامة العلماء ثم فرع على كون المراد بالامر
 هو الوجوب (قوله وعلى كل من الاختصاصين) مطلق على كون المراد (قوله
 فرعا) أي فرع على كل واحد من الاختصاصين فرعا فيكون فروعا (قوله اشار
 الى فرع الاول الخ) وهو المراد بالامر هو الوجوب ولاجل هذه الاشارة لم يتعرض
 قيل لنفي الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفي الايجاب كما تعرض فيتم الاسلام
 بقوله الا ترى ان اسماء الحقايق لا يسقط عن مسمياتها ابدا واما المنع فيصح فيه
 كما سبق (قوله اعلم انهم اختلفوا الخ) يعني قيل الامر مشترك في الايجاب والندب
 (قوله لفظا) وهو منقول عن الشافعي (قوله او معنى) بان يجعل حقيقة في معنى
 الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك (قوله وان كانت) وصلية
 مصروفة الى المعنى (قوله اولا) أي لا يكون مشتركا في اللفظ والمعنى (قوله فذهب
 القاضي ابو بكر الباقلاني) بالشديد والتخفيف كذا في شرح المواقف (قوله
 وجاعة) المراد منها ابو الحسن الاشعري في رواية والغزالي ومن تابعهم في رواية
 اخرى (قوله الى الاول) أي اشتراك اللفظي فيه بحث لان ما ذكر في الكشف
 لا جزم الى الاشتراك اللفظي والمعنى لانه قال وقال ابو الحسن الاشعري في رواية
 والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب فقط
 اوفي الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا لا يحكم له اصلا
 بدون القرينة الاتوقف انتهى فعلى هذا لا يلزم الاشتراك حقيقة كالعين والقرآن
 (قوله الاول) أي الوجه الاول (قوله ان المندوب الخ) لان الندب لثواب الآخرة
 ولهذا فرق الندب والارشاد ان الارشاد لمصلحة الدنيا (قوله والطاعة فعل
 المأمور به) وكذا في الامر للوجوب طلب الفعل المأمور به لكن الفرق ظاهر
 لان طلب الفعل المأمور به في الواجبات ليس لكونه طاعة فقط بل بتركه بأثم
 ويستحق بالنار (قوله انما يتم) على رأى من يجعل امر للطلب الجازم او الراجح
 فيكون مشتركا (قوله واما من ينهيه) أي امر بالجلزم والوجوب كعامة العلماء
 (قوله فكيف يسلم الخ) بل بعض البلاغة عنده فعل المأمور به وهو الوجوب
 وبعضهم المندوب اليه فالتعريف بالجلزم منصوص عليه ومن اراد التهميم فلا بد
 تمييز تعريفه وتقسيمه محدوده أقول هذا ليس بجواب على شبهتهم لان اصحاب
 الشافعي وجهوا اختصاص الحديث ذهبوا الى انه حقيقة في الندب ايضا واليه
 مال فيتم الاسلام ودليلهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما ياب
 على فعله ويساقب على تركه والندب ما ياب على فعله ولا يساقب على تركه

فإذا اراد به النذب فقد اراد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه
كما لو اراد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى
والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان كان بعضه ناقصا وكيف لا ومن
شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى
الحقيقي لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولا من ثبوت
المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فابقى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق
شرط المجاز وحجة الجمهور على الخصم ينقض دليلهم ان من لوازم اليجاب
استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم النذب عدم استحقاقها على الترك
وباشترائهما في استحقاق الثواب لا ينفى هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه المسمى
انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضهي ولا بصوم ايام البيض يصح
ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بصلوة الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب
بل يكفر وصحة التكذيب والنفي من خواص المجاز وليس هذا كالعالم اذا اراد به
بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع اشمول لجميع من المسميات للاستغراقها عندها
والشمول موجود في البعض والكل حتى من اشترط الاستغراق فيده يقول انه
مجاز في البعض ايضا وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالمعنى
والشمل لا ينقض ذلك المعنى بخلاف الامر لانه موضوع للطلب المانع من
انقيص والنذب مغايرة لاحالة ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية
بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها
يوضحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات
المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم فاذا كان مدعى
الاشتراك بهذه الادلة فالمناسب ان يجيب بحجوب القوم هكذا (قوله وغيرها) اى
غيره هذه الثلاث اقول المشهور ان صيغة الامر استعملت ثمانية عشر وجها
الواجوب فهو اقبح الصلوة وآتوا الزكاة ١ والنسب كقوله تعالى فكاتبوهم ان
علمتم فيه خيرا ٢ كقوله تعالى واشتروا من فضله ٣ وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى
واشهدوا اذا تباعدتم ٤ وللإباحة كقوله تعالى فكأروا مما امسكن عليهم ٥ وكقوله
تعالى فاصبروا ٦ وللإكرام كقوله تعالى استأجروا بسلام امين ٧ وللإمتنان كقوله
تعالى كلوا مما رزقكم ٨ وللإهانة كقوله تعالى ذق انت العزيز الكريم ٩ وللأسوية
كقوله تعالى اصبروا ١٠ وللتنجيب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اى
ما اسمعهم وما ابصرهم ١١ وللتكوير كقوله تعالى كن فيكون

١١ والاحتقار كقوله تعالى اخبارا القواما انتم ملقون ١٢ والاخبار كقوله تعالى
 فايضكم كواقيلا لاوليه كوا كثيرا ١٣ وللهديد والنويج كقوله تعالى اعملوا ما شئتم فمن
 شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وجعل البعض
 قسما آخر ١٤ والتعجيز والتفريع نحو قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ١٥ والتشخير
 كقوله تعالى كونوا فرقة خاسئين ١٦ وللمتنى كقول الشاعر الايهما لليل الطويل
 الانجلي ١٧ وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنهما كل مما يليك
 وهو قريب من الندب اذ للادب مندوب اليه ١٧ وللدعاء اللهم اغفر لي (قوله
 مما لا نزاع في انه) اي الامر الذي يسمى صيغة (قوله ليس بمأثور به الخ) اي ليس
 بطلب المأثور به كافي التعجيز والتهديد فان المراد بقوله تعالى فاتوا بسورة من
 مثله فأت بهما من المغرب الثاني لان الاتيان بالسورة او الشمس من المغرب ليس
 بموجود ومقدور اصلا لكن ومن الناس من قال ان لفظ الامر مجمل في حق الحكم
 لا يجب العمل به الابد ايل زائد واحتجوا بان صيغة الامر استعملت في معان
 مختلفة مثل الايجاب والندب والاباحة وغيرها فاذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل به
 الابد ايل زائد ولاجل هذا قال عامة العلماء وان صيغة الامر افسدت خاص من
 تصارييف الفعل فكسا ان العبارات لا تقصر عن المعاني فكذلك العبارات
 في اصل الوضع مختصة بالمراد فكذلك صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك
 والتغيير فيها عن وضع الاصل الابعاض لجميع الالفاظ الخاصة (قوله الى الثاني)
 اي الى ان لا يكون المراد بالامر مشتركا في اللفظ بين الندب والايجاب بان يجعل
 حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك كن قال
 بالاشتراك اللفظي ولا في المعنى كن قال بالاشتراك المعنوي دال من قال انه مشترك
 بالاشتراك المعنوي قال جهل الامر حقيقة في الادنى المشترك وهو الوجود والاذن
 بين الثلاثة او في الطلب المشترك بين الوجوب والندب اول دفعه الاشتراك
 اللفظي والمجاز ومعنى قصر طلب المشترك عليهما ان الامر اطلب الفعل ولا بد فيه
 من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجعا على جانب الترك ولا ربحان في الاباحة لان
 كليهما فيهما سواء فيعتبر معنى طلب ايجاد الفعل في الوجوب والندب لانه
 لا يحصل الا بهما فيكون الطلب وهو معنى الامر مشتركا بينهما لان طلب الفعل
 في المندوب مأثور به متبقة (قوله لانه لو كان المندوب مأثور به) اي بلفظ الامر
 المشترك لكان تركه معصية لان تعلق المعصية بالامر في قوله تعالى يقتضى
 عصيانا من لم يأت بالمأثور فيكون المندوب واجبا (قوله ولان السواك مندوب الان)

واوكان المندوب مأمورا به لما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لاهم تهم
 بالسواك (قوله وايضا المندوب لامشقة فيه) لانه ليس بملتزم (قوله وفي المأمورة
 مشقة) لانه ملتزم بالامر الوجوبي لا يمكن تركه على المسلم فلا يكون الامر
 مشتركا بالاشتراك اللفظي والمعنوي (قوله لكنه فهم من كلامه في مواضع) اي
 في مواضع في الباب الامر وقال قالوا بالنسب لابد مماوجب ترجيح جانب الوجود
 وادنى ذلك معنى النذب الان هذا اي القول بالنسب مع دلبه فاسد لانه اذا ثبت
 انه موضوع لمنه الشخصوص به كان الكمال اصلا فيه فيثبت اعلاه على احتمال
 الادنى انتهى ثم قال في موضع آخر فلذلك العبارة في اصل الوضع مختصة بالمراد
 لا يثبت الاشتراك ثم قال في موضع آخر المراد بالامر وهو الوجوب يختص بصيغة لازمة
 انتهى اقول لو كان المندوب مأمورا به لما كان الصيغة مختصة بالوجوب والوجوب
 مختصا بها (قوله الثابت) صفة الأثر (قوله بها) اي بالصيغة المطلقة عن القرائن
 (قوله ندبا) بل وجوبا لا غير كما سبق (قوله كما ذهب اليه عامة المعركة) الظاهر
 ان يقول كما ذهب جماعة من الفقهاء وهو احد قول السافعي وعامة المعتزلة
 الا انه فنظر الى جانب العموم (قوله وهو) اي كون اثر الصيغة الثابت بها ندبا (قوله
 استدلالا بانها) اي صيغة الامر (قوله فلا بد من رجحان جانبها) اي جانب الفعل
 على جانب الترك (قوله وادناه) اي ادنى ترجيح جانب الفعل (قوله النذب) اي
 معنى النذب فيكون الصيغة المطلقة حقيقة في النذب محزا فمما سواه لان الصيغة
 وضعت اطلب الفعل وفيه لابد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او النذب
 فثبت ادناهما لليقين به وهو النذب ولا يثبت الزيادة لان معنى الطلب قد يتحقق
 فلامعنى لاثبات صفة زائدة بعسد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالنذب
 لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به (قوله استدلالا بانها
 اطلب وجودا فعل) وانت عرفت ان طلب الوجود مشترك بين الثلاثة (قوله وادناه)
 اي ادنى طلب وجود الفعل الاباحه كما اذا وكل رجلا في ماله يثبت به الحفظ لانه
 ادنى ما يراد بهذا اللفظ وهو متيقن وفي التقويم قالوا الامر اطلب وجوب المأمورة
 ولا وجود له الا بالاعتبار فبدل ضرورة على ايضا مع طريق الاعتبار عليه وادناه
 الاباحه (قوله ابن سريج) من السافعية وفي الكشف قال بعض الواقعية ليس
 مشترك بين الوجوب والنذب والاباحه والتهديد بالاشتراك اللفظي كلفظ العين
 ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن سريج من اصحاب السافعي
 وبعض الشيعة (قوله به صفة حقيقة وبعضها يحتاج الى) اقول احتياج الواقعة

على ما ذكر في الكشف وغيره غير المجاز لانهم قالوا ان لفظ الامر يشمل في حق
الجنكم لا يجب به العمل الا بدليل زائد لان صفة الامر استعملت في معان مختلفة
وهي ما ذكر في غير الاسلام معنى الامر للايجاب والندب والاباحة والتقريع
والتوبيخ من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الآخر والاصل في الاستعمال الحقيقة
فثبت الاشتراك الذي هو من اقسام الاجال عندهم فلا يجب العمل بها لاندحام
المعاني فيها ابل زائد ترجيح احد المعاني على سائرهما لاستعماله ترجيح احد
النسب بين على الآخر بلا مرجح (قوله فالتوقف عنده) اي عند ابن سريج وغيره
كما ذكرنا اقول حاصل بيان الاقوال ان عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين قالوا
حقيقة في احد هذه المعاني عيناً من غير اشتراك ولا اجال الا انهم اختلفوا
في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه حقيقة في الوجوب
مجاز في ابعاده وهو مذهب عامة اصوليين منا وذهب جماعة الى انه حقيقة
في الندب مجاز فيما سواه وطائفة الى انه حقيقة في الاباحة وطائفة الى التوقف
لاندحام المعاني فيها (قوله في تعيين المراد لا الموضوع له الخ) اي عند ابن سريج
وبعض الشيعة التوقف في تعيين المراد لان تعيين الموضوع له لانهم ذهبوا
الى اشتراك اللفظي كالعين (قوله وذهب الغزالي وجماعة الخ) الفرق بين هذين
التوقفين ان الاول ذهبوا جزئياً ان الامر مشترك وضعاً بين هذه الاربعة فيكون
التوقف في تعيين المراد عند الاستعمال كما في سائر المشترك والثاني ذهبوا الى التوقف
في تعيين الموضوع له بين الوجوب والندب فقط فتوقفوا عند الاستعمال ولم يحكموا
بالاختصاص على احدهما او الاشتراك بينهما لفظاً كما حكم الواقفية بالاشتراك
اللفظي في الاربعة وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقايق كلها وذلك
محال الا ترى ان المندع انه يحكم كذا في البردوى (قوله ونحن نقول الى قوله)
وردت كلام البردوى (قوله اذ ثبت انه) اي لفظ الامر (قوله كان الكمال) اي
الوجوب (قوله اصلاً فيه) اي في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون
وجه وصرف كماله بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العباد لما ترتب على تركه
كترتب الثواب على فعله دل على ان الفعل مطلوب للامر من كل وجه فثبت به
كالالطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو الفعل يحصل به من جانب المأمور
غالباً فاما الندب ففيه نقصان لعدم ترتب العقاب على تركه وانما لا يؤدي الى وجود
المطالب غائباً (قوله فثبت اعلاه) اي اعلى الطلب وهو الوجوب (قوله
على احتمال الادنى وهو الندب) اقول في قول في غير الاسلام على احتمال الادنى ميل

الى الاشتراك كما قال الشراح (قوله ان لا قصور في الصيغة) اي في دلالة الصيغة
على الطلب (قوله ولا في ولاية المتكلم) اي الامر والشارع فكان قوله لا قصور
في الصيغة احتراز عن صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها الى الإيجاب مع كمال
ولاية المتكلم كقوله اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير فكان قصور الصيغة
عبارة عن عدم دلالتها على موضوعها وهو الإيجاب وكان قوله ولا في ولاية
المتكلم احترازاً عما اذا اقترن بالمتكلم ما يمنع صرفها الى الإيجاب مع كمال دلالتها
عليه كما في الدعاء والالتماس (قوله اي التحريم) تفسر باللازم لان الحظر في اللغة
الحجر والمنع وهو خلاف الإباحة فيكون تحريماً (قوله متعلق بقوله ولا بإباحة
وتوقفاً الخ) اي كلاماً فقط لا ندباً اراد الرد البردوي أخذاً من الكشف لانه قال
ان الامر بعد الحظر لا يتعلق بالنّدب والإباحة لاحتمال بل هو للإيجاب عندنا
البدليل استدلالاً باصله وصيغته ومنهم من قال بالنّدب والإباحة انتهى وقال
صاحب الكشف انما جمع الشيخ بين النّدب والإباحة وان لم يوجد القول بالنّدب
في عامة الكتب وانما المذكور فيها الإباحة فقط لان من قال بان موجب التوقف
او النّدب او الإباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجب الوجوب
قبل الحظر كعامة الأصوليين فيقول ان موجب الوجوب بعد الحظر ايضاً انتهى
كلامه ملخصاً اقول ما قاله البردوي اكثر فائدة لانه استدلالاً باصله وصيغته
للإيجاب سواء كان الامر وارداً بعد الحظر او قبله وسواء من ادعى الإباحة والنّدب
والتوقف قبل الحظر وبعده الحظر او ادعى الإباحة والتوقف بعد الحظر فقط
كأمام الحرمين واصحاب الشافعي ذهبا الى الإيجاب قبل الحظر وبعده الإباحة
والتوقف فيكون كلام الشيخ ناكداً في الاستدلال واما تخصيص المص من ذهب
الى الوجوب اولاً وبعده الحظر الى التوقف والإباحة لان الجواب على من ادعى
النّدب او الإباحة او التوقف سبق فاحتج الى جواب من اقر الوجوب اولاً ثم
توقف او ادعى الإباحة بعد الحظر ولهذا قصر الجواب اليهما ولم يذكر النّدب
لان اصحاب الشافعي والشيخ ابو منصور ذهبوا الى ان موجب قبل الحظر
الوجوب وبعده الإباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القرآن كذا
ذكره صاحب القواطع هذا هو المشهور في عامة الكتب لكن في الكشف قد
قبل في قوله تعالى اذا قضيت الصلوة فانكثروا في الارض وابتغوا من فضل الله
انه امر ندب حتى قبل تسليم القنود في هذه الساعة لندب الله تعالى الى ذلك
وقال سعيد بن جبسير اذا انصرف من الجمعة فسادم بشيء وان لم تشته

وعن ابن سيرين قال انه لم يجزئ ان يكون لي حاجة يوم الجمعة فافضيها بعد
 الانصراف كرا في التفسير انتهى فظهر من هذا صرف الشيخ الى التنبؤ وغيره
 اولى من صرف المص اليهما (قوله اجاعا) فيه بحث لانه ذكر شمس الأئمة في شرح
 كتاب الكسب انه امر ايجاب وقال اصل الكسب فرضة بعد الانصراف
 كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانشروا في الارض وابتنوا من فضل الله
 يعني الكسب والامر حقيقة في الوجوب قال وما ذكرنا من التفسير مروي عن
 رسول الله فانه قال طاب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا
 قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة (قوله في غيرها) اي في غير الاباحة (قوله لا تنفاه
 الاشتراك) يعني ان موجب الامر الوجوب فقط عندهم قبل الحظر وبعد الحظر
 يكون الاباحة فقط لان الاشتراك عندهم ليس بجائز ودليل الاباحة عندهم ما نقل
 عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاخرج وان شئت فوصل الى
 العصر وان شئت فافقه يدل على انه امر اباحة (قوله لا تسلم اباحتهم) اي الاصطبياد
 والتجارة (قوله بالامر) اي بالصيغة (قوله بل بقوله) اي بل اباحتهم بقوله تعالى
 (قوله واوسم ان اباحتهم من الصيغة فليس من محل النزاع لانه الخ) حاصله
 ان نزاعنا في صيغة الامر الحقيقي ولم نذكر ان يكون صيغة الامر الاباحة مجازا
 اذا قامت القرينة (قوله وهي) اي القرينة على عدم الوجوب (قوله يعود الى
 العباد في الدنيا) (قوله فلو ثبت به) اي يعود المنفعة الى العباد في الدنيا (قوله لعاد
 على موضوعه) اي موضوع الوجوب (قوله بالنقض) متعلق بقوله لعاد وعود
 النقص الى موضوع الوجوب بان يقال كل واجب اجساما نفعه يعود الى العباد
 في الآخرة وهذا واجب نفعه يعود الى العباد في الدنيا فيكون منهوضا (قوله
 والمختار عندنا الوجوب) حاصله ما ذكره صاحب الكشف بقوله احتج العامة
 بان مقتضى الوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذا الوجوب هو الاصل
 فيها فالمعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقاس من المنع
 الى الاذن جاز الانتقال منه الى التخييل والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر
 بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسح الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
 وقوله تعالى اذا دعيت فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم
 بعد زوال الحيض والنفاس (قوله وأشار الى فرع الاختصاص الثاني) اي فمفسر
 المراد هو الوجوب (قوله سوى فعل الطبع) كالاكل والشرب (قوله والزلة) كفعل
 النبي صلى الله عليه وسلم بسهم كان لات (قوله والمخصوص) اي سوى المخصوص

بأنبي عليه السلام مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الأربع
 في الأزواج وفي هذه الأقسام الثلاثة لا يصح إطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب
 الاتباع أجماعاً عند عامة العلماء (قوله وبيان المجمل) أى سوى بيان المجمل
 قال فى حاشيته ان الفعل المبين للمجمل يكون على حسب ما يفيد المجمل من
 الوجوب والتدب والإباحة والابتعاد الوجوب انتهى أقول الأول ان يقول بعد
 قوله موجبا كبيان المجمل أجماعاً مثل قطع يد السارق من الكوع فإنه يسان لقوله
 تعالى فاقطعوا أيديهما وبنيهما الى المرفقين فإنه يسان لقوله تعالى فامسحوا
 بوجوههم وأيديكم فيصيح إطلاقه عليه بطريق الحقيقة فيجب الاتباع بالأجماع
 قال صاحب الكشف أما اذا كان بياناً للمجمل فيجب الاتباع بالأجماع ولا يجب في
 الأقسام الأخرى بالأجماع انتهى فظهر من هذا فساد عطف قوله وبيان المجمل
 على الأقسام الثلاثة ولأن قطع يد السارق واجب اتفاقاً فيجب ما يلحق به البيان
 وهو القطع من الكوع أيضاً لكن المص اختلف هذا التكلف لدفع النقض لانه
 اذا ثبت هذا يكفي للنقض أقول يمكن ان يجب عن هذا النقض بان يقال اذا ثبت
 الحكم ببيان المجمل ثبت بالنص لابيائين وهو الفعل لأن النص ساكت عن المجمل
 (قوله ابن سريج) وهو أبو العباس ابن سريج (قوله والاصطخري) وهو أبو سعيد
 الاصطخري (قوله وابن أبي بريده) وهو أبو علي بن أبي بريده وأبو علي بن حبران
 كلهم من أصحاب الشافعي كذا في الكشف (قوله والحنابلة) وفي الكشف وعند مالك
 في إحدى الروايتين (قوله وجماعة من المعتزلة الخ) والمعتزلة والحنابلة ليسا بمذكورين
 في الكشف وغيره بل مقصور على أصحاب الشافعي في مواضع (قوله اعلم ان علماء
 الأصول بعد اتفاقهم الخ) أى بعد اتفاقهم على ان الصيغة المخصوصة يسمى
 امر حقيقة فيحصل بها الايجاب فيكون كلهم متفقين في قصر الصيغة
 المخصوصة على الامر الوجوبي (قوله اختلفوا في الفعل الخ) يعنى اختلفوا في
 الفعل الخ يعنى اختلفوا مع اتفاقهم في ان المراد بالامر وهو الوجوب عندنا وعند هؤلاء
 المخالفين وان الصيغة مختصة بالوجوب وقالوا ليس المراد بالامر صيغة لازمة بل
 افعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالامر (قوله كونه مشتركاً بينهما) أى
 كون لفظ الامر مشتركاً بين الصيغة اللازمة والفعل (قوله لفظاً) تميز من قوله
 مشتركاً واحتراز عن قول من احتج بالاشتراك المنوي وهو ان اللفظ المخصوص
 والفعل مشتركان في عام كالانسان فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر
 المشترك بينهما دفماً للاشتراك اللفظي والمجاز لان كل واحد منهما الأصل

(قوله حتى فرعوا الخ) أى جعلوا فرعا قولهم فإن العود بمعنى الخشب يجمع على عودان وبمعنى اللهو على اعوداد وقد يجمع الأمر بمعنى الفعل على أمور وبمعنى القول على أوامر فيكون الأمر حقيقة فيهما لأن اختلاف الجمع في اللفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين به بدل على أنه حقيقة في كل واحد منهما (قوله وان ذكرنا وصل) متعلق بقوله فرعوا (قوله لا ثبات لغيره) أى الإيجاب لفظ الأمر بمعنى الفعل (قوله أدلة أخرى بالكتاب) مثل قوله تعالى وما أمر فرعون برشد أى فعله وطريقته لأنه وصف بالرشد والفعل إنما يوصف به القول وقوله تعالى وأمرهم شورى بينهم أى فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الأمر أى فيما يقدرون عليه من الفعل وقوله تعالى أخبرنا رجلين من أمر الله أى صنفه فاطلق لفظ الأمر في هذه الآيات على الفعل والأصل في إطلاق الحقيقة والسنة وهى ما روى عن النبي شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقصى مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني أصلى وما روى قال في حجة الوداع خذوا منى مناسككم فأتى أمر مقبوض بفعل المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص أن فعله موجب وإن لم يكن موجبا لذاته كما ثبت في التنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول إن قوله موجب (قوله تنبيهها) مفعول له لفرعوا (قوله على أنه) أى الفرع في ضمن فرعوا (قوله مع ابتدائه) أى الفرع عليه أى على الأمر بمعنى الفعل (قوله وثبوت عطف على ابتدائه) أى ومع ثبوت الفرع (قوله بادئته) أى الأمر بمعنى الأمر (قوله ثابت) خبران (قوله بدليل مستقل) متعلق بثابت (قوله ودفعنا) عطف على تنبيهها (قوله أيضا) كالصيغة المنصوصة (قوله لا يدل على الإيجاب إلا القول) وهو صلوا في الحديث ولدفع هذا جعلوا المتابعة لازمة للفعل لا للقول (قوله وأمثال ذلك) وفي شروح البرزوى الأمثال الأحاديث المذكورة (قوله والجواب به بتسليم الخ) لا مجال بعد التسليم لأن جميع المفسرين اتفقوا في تفسير هذه الآية على أن الأمر بمعنى الفعل (قوله أمرا مجازا باعتبار الخ) أقول هذا الجواب لا يقتضيه الخصم لأنهم قالوا بعد ثبات مدعاهم ولأن سلما جواز الإطلاق بطريق المجاز فالحمل إلى الحقيقة أولى لأنها هى الأصل والجواب بالصواب ما ذكره الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بأن الأمر لو كان مشتركا بين القول والمنعوص والفعل لما سبق أحدهما إلى الفهم دون الآخر لأن تناول المشترك للمعنى على السواء والأمر بالعكس وبأنه حقيقة في القول المنعوص فوجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز (قوله وعلى الفرع بقوله الخ) هذا

الحديث في البردوي وشروحه لاثبات الاصل وفي البردوي واحتجوا بقوله
وما امر فرعون برشد وقال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا الحديث وقال الشراح
واحتج من قال بالاشتراك اللفظي بالكتاب والسنة كالحديثين المذكورين (قوله
والجواب ان وجوب المتابعة الخ) هذا الجواب لا يقنع الخصم لانهم جعلوا
استفادة المتابعة لازمة للفعل وقالوا اذا ثبت ان معنى الامر مستفاد من الفعل
فلا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة
ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقق الشيء ولا اتصال بينهما
بوجه فثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في الفعل ثبت كون الفعل
موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر والجواب ما ذكره الجمهور كما سبق لان هذا
الحديث من الاصل لا من الفرع كما ذكره البردوي وشروحه (قوله متواطئا
في القول المخصوص والفعل الخ) يعني احتج الاموي وقال بالاشتراك المعنوي
بان القول المخصوص والفعل مشتركان في عام كالحيوان بين الانسان والفرس
فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر المشترك بينهما (قوله لانه
مشترك) اي في اللفظ دفعا للاشتراك اللفظي (قوله ولا مجاز) عطف على مشترك
لان كل واحد منهما الاصل ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز فالجمل على
الحقيقة اول من المجاز لانها هي الاصل (قوله قول حادث الخ) هذا ليس بمسلم
لان العلماء اختلفوا فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة والفعل بالاشتراك
اللفظي كالعين وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كالاشتراك الحيوان
بين الانسان والفرس دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز فقال الجمهور الامر مختص
بالصيغة والصيغة به ولهذا يتعرض الشيخ في الدلائل تارة لنفي الاشتراك اي
سواء كان لفظيا او معنويا وتارة لنفي الوجوب من غير الصيغة (قوله خارق للاجماع
السابق الخ) اي اجماع الجمهور على اختصاص الامر بالصيغة ونبت خبر
ان ادلة الجمهور لا يقتضي السبق ولهذا لم يتعرض شراح البردوي الى هذا الرد
بل اكتفوا بانماضي فقط (قوله لما جادونه) اي لما فهم من الامر الصيغة فان الاشتراك
يلتزم في غيرهم فانه لا يثبت معصية المخصوص (قوله ادلا دلالة الاسم على
الخاص الخ) لان معناه حينئذ يكون اعم من كل واحد منهما ولادلالة الاسم على
الخاص كما دلالة الحيوان على الانسان هذا هو المشهور المذكور في عامية
الكتاب (قوله اي الصيغة) يعني اختلفوا بعد اتفاقهم على ان الصيغة حقيقة
في الوجوب بكونها حقيقة في التندب ايضا لان الطلب بالامر مشترك بين

الوجوب والندب او الاباحة ايضا او مشتركة بين الثلاثة لان الآخر حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو طلب الوجود كما سبق (قوله لا الامر) فيه بحث لان من قال بالاباحة او الندب قال ان لفظ الامر يحمل في حق الحكم لا يجب به الابدال زائد وصيغة الامر استعملت في الايجاب والندب والاباحة فاذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل بلفظ الامر الابدال زائد فيكون الاختلاف الاصل في الامر (قوله قيل الخ) القائل صاحب الكشف وصاحب التلويح والقول تقضى دليل الشارح (قوله في الوجوب خاصة) ونفي الاشتراك بين الندب والاباحة في مواضع كثيرة بالادالة (قوله اختار كون الامر) اي اختار فخر الاسلام كون الامر لا الصيغة حقيقة في الندب وصرح بقوله وزعم بعضهم وبقوله ان معنى الاباحة والندب بئس من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغير لان الوجوب ينهض به وهذا الصريح واثار بقوله على احتمال الادنى فقال ثبت ادناه وهو الاباحة وادنى جانب الوجود والندب لانه لا بد في الطلب ترجيح جانب الوجود ثم رد بقوله لان هذا اي القول بالندب مع داليله فاسد ولم يتعرض الى القول الاول لان دليل الندب يضمن افساد القول الاول لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه فيثبت اعلاه مع احتمال الادنى وقد سبق تصريح الشيخ ان المراد بالامر يختص بصيغة انما وضعت دلالة على المعنى المقصود ولا يجوز تصور العبارة عن المقصود والمعنى انتهى وفي الكشف كلمة انما لخصر الدلالة على العبارة انتهى حاصل كلام القائل لانتم اختلفا في الصيغة بل في الامر لان فخر الاسلام بعد قصرها على الوجوب خاصة ونفي الاشتراك فيها اختار الامر حقيقة في الندب والاباحة فيكون الاختلاف في الامر لافي الصيغة اقول في اختيار الشيخ حقيقة في الندب اشارة من السروح بقولهم وذهب بعض اصحاب الشافعي وجهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة في الندب واليه مال الشيخ انتهى واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير المأمور به عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميراث انه اذا اريد به الاباحة في مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المأمور به وليس في الاباحة طلب بل معناه التحيز بين الشئين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل ارشادا فكان مجازا بالاجماع بخلاف ما اريد به الندب فانه فيه يحصل المنسوب اليه واما القول بانه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب لا يصح الابان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي او بالمعنوي بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب

كما هو مذهب اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعي وامامنا
 جعله خاصا بالوجوب فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره واليه اشير في الميراث واذا
 عرفت ما ذكرنا عرفت ان الخلاف فيهما على نمط واحد كما اشار اليه الشيخ
 في قوله وزعم بعضهم وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح بخالف لقول العامة بل
 الاجماع على ما ذكره ابو البسر (قوله وايضا مقول القائل) المذكور ونقص
 الدليل ايضا بان يقول لانسم عدم مساعدة الادلة من الطرفين في كون الاختلاف
 في الامر (قوله قد استدل) اي استدل الجمهور (قوله على كونه) اي الامر
 (قوله مجازا يصحح النفي مثل امرت بصلوة الضحى الخ) حاصله ان صحة الجمهور
 ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعملت في غيره يكون مجازا كما لو استعمل
 في النذر والدليل على ان النذر غير الايجاب الامن لوازم الايجاب استحقاق العقوبة
 على الترك ومن لوازم النذر عدم استحقاقها على الترك وباشترأ كهما في استحقاق
 الثواب لا يفتي هذه التغيرية ثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما
 امرت بصلوة الضحى ولا بصيام ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت
 بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة عدم التكذيب وصحة
 النفي من خواص المجاز فيقتضي نفي الامر في النذر يعني في صلوة الضحى وصوم
 ايام البيض لا في صلوات الخمس ولا في صوم رمضان ان يكون الامر مجازا في النذر
 وحقيقة في الايجاب (قوله ولادلالة فيه) اي في النفي (قوله على كون صلوا او صوموا
 مجازا) حاصله لادلاله في هذا الاستدلال على كون اختلا فهم في صيغة الامر
 فكيف يقول المص اختلافوا في كون الصيغة لا الامر (قوله فدل كلامه) اي كلام
 فيخر الاسلام اقول الظاهر ان يقول فدل الكلام اي كلام فخر الاسلام وكلام
 الجمهور والاي لم يتناقض بين الكلامين او السكوت عن استدلال الجمهور
 (قوله لا ينافي اختيار كونها الخ) اي الصيغة حقيقة قاصرة في كل من النذر
 والاباحة بان يجهل موضوعا الاذن الشامل الى وجود الفعل في الثلاثة كما هو
 مذهب بعض الشيعة واليه مال الشيخ كما ذكر بقوله ان معنى الاباحة والنذر
 من الوجوب بعضها في التقدير كانه قاصر لا مفاير انتهى فاذا اريد به النذر
 والاباحة فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضها وكما لو اطلق لفظ الانسان
 على الاعشى والاشل ومقتلوع الرجل يكون حقيقة وان كان بعضه وكيف لا
 ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا معنى الحقيقي
 لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان من شرط ثبوت المجاز
 انتفاء الحقيقة بالكلمة فاقى شيء من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز

كما سبق لكن هذا كله منذ كور في اشتراك لفظ الامر لا الصيغة بل الصيغة مقصورة على
الوجوب عنده لانه قال العبارات في اصل الوضع مختصة بالمراد ولا يثبت الاشتراك
في العبارة الا بمعارض فكذلك صيغة الامر لا بد ان يكون مختصة بمعنى خاص
ثم الاشتراك انما يثبت بضرب من الدلائل المغير انتهى ملخصا وفي الكشف
اللام في معنى اشارة الى اختصاص الصيغة بمعنى الخاص بالاشتراك الحقيقي
لا يثبت مع الخصوص قلت واثن سلم كونها حقيقة قاصرة وعدم تناسل في
اختيارها لكن لا يلزم من هذا كون الاختلاف في الندب والاباحة مقصورا عليها
الا ان يقال ان الاختلاف في الامر بين الفعل والصيغة سبق واذا كان الاختلاف
في الامر بين الاباحة والوجوب والندب انما يكون في الصيغة سواء ذكر الامر
بالصيغة او بلفظ الامر فان المقصود هو الصيغة لان النزاع في الامر بين الثلاثة
الامر الوجوب او الندب او الاباحي لا الفعل فيكون صيغة فلاجل هذا قصر
عليها (قوله كما لا يخفى) على ما نقل عنه متصلا (قوله ان يكون الامر مجازا في
معنى) اي في الندب مثلا كما في ما امرت بصلوة المضحى (قوله يستأنم كون الصيغة
ايضا مجازا فيه) اي في معنى الندب مثلا اذا قيل صوموا (قوله وان قيل بعكسه الخ)
وصالية متعلقة بلا قائل اشارة الى قوله الامر مشترك بين الندب والاباح
معنى وان كانت الصيغة مجازا (قوله ثبوت المنزوم) اي بكون الامر المنزوم مجازا
(قوله على ثبوت اللازم) اي على كون الصيغة مجازا (قوله على انه انما اختار الخ)
هذا جواب ثان عن الاول على طريق الرد والجواب الاول على طريق التماسيم
(قوله واحدا هو الوجوب الخ) حاشا له انما اختار فخر الاسلام كون الامر حقيقة
في الثلاثة بعد اختياره الامر هو الوجوب فقط (قوله فكيف يصح حمل كلامه
على ما ذكر الخ) اي على الاشتراك الحقيقي بعد اختيار الاول فالعبرة الى الاول
لاننا في قول العبرة الى الثاني لا الاول في النسخ والمنسوخ وكذلك في قول الأئمة
لان الثاني يدل على الرجوع عن الاول والجواب الصواب اختيار الاول لانه مذهب
عامة اصحابنا وجهور الفقهاء وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخي وابى بكر
الخصاص وشمس الأئمة السرخسي وصدر الاسلام ابى البسر والمحققين من
اصحاب الشافعي قال ابو البسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا
اريد به الندب فهو مجاز فيه فيكون حقا وذكر الثاني لجواب الواقفية لانهم
قالوا الاحتمال يطل الحقايق كلها وقال في جرابهم اننا ندع الامر بحكم ووجه
القول الآخر ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضهم في التقدير كانه قاصر لا مغير

لان الوجوب ينظمه وهذا اصح انتهى ملخصا اقول في عبارته دلالة على عدم
 اختياره لانه قال كانه قاصر ولا يمنع قوله وهذا اصح الخ لانه اراد بقوله اصح
 اى القول الآخر جوابا لامن جهة ان يكون الامر مشتركا بين الثلثة فتأمل (قوله
 فظهر) اى من تقريرنا (قوله فليل مجاز) وهو مذهب الجمهور (قوله لانهما)
 اى الندب والاباحة (قوله غير الوجوب الخ) لان من لوازم الابحساب استحقاق
 العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما
 في استحقاق الثواب لا ينفى هذه الغيرية (قوله واجيب) اى اجيب من جانب
 اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث بنقض الدليل (قوله والغيران) اى
 في الحقيقة (قوله موجود ان الخ) وليس الامر في الندب والاباحة كذلك ووجهه
 ما ذكر في بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا بمغايرين للوجوب لان الغيران
 موجودان جاز وجود احدهما بدون الآخر على ما عرف في مسئلة الصفات
 حاصله ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب
 في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كانه ليس عينه
 والوجوب لا يتغير بدون الاباحة والندب فيحتاج الى تصورهما فلم يكونا مغايرين
 للوجوب ولهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر بما ذكرنا انه لا يجوز عن موضعه
 فكيف يسمى مجازا ولكن لقائل ان يقول قد بينا ان معنى الندب الثواب على الفعل
 وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعول والترك والوجوب
 يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما تصور الندب والاباحة بدون
 الوجوب فكان مغايرتهما البتة فيكون مجازا فيهما (قوله بان الجزء ليس
 غير الكل الخ) يعنى ان المندوب بعض الواجب لان الواجب ماهو يثاب على فعله
 ويعاقب على تركه فاذا اريد به الندب فقد اريد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب
 فكان حقيقة فيه كالواريد من العام بعضه (قوله لامتناع انفكاكه) اى لعدم
 انفكاكه ما يثاب على فعله وهو معنى الندب (قوله عنه) اى عن الوجوب الذى
 يشتمل على معنى الندب لانه جزء معناه (قوله واعترض عليه) اى على هذا الدليل
 (قوله بانه) اى الدليل (قوله اذ لا بد فيه) اى في المجاز حاصله لان سلم ان من شرط
 المجاز انتفاء الحقيقة بالكيفية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء
 منها كما يحصل بانتفاء كلها (قوله من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك)
 كاطلاق الاسد بشجاعته اللازمة الغير المنفك بقرينه على رجل لشجاع اقول
 هذا الاعتراض لا يرد الجواب لان دليل المجيب امتناع انفكاك الجزء الحقيقى

عن معنى الكلبي الحقيقى لا عدم انفكاك اللازم التفسير المنفك والاعتراض الصحيح
 ما قاله القوم وتوضيحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على
 البعض مجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم والحاصل
 ان اطلاق الحقيقة انما يكون في استعمال الشئ في تمام ما وضع له واما اذا كان
 ناقصا اوز انما كالتعاب يكون مجازا لا محالة (قوله فمن اين يلزم انتفاء المجاز)
 حاصله ان دليل هذا المعترض ليس بتمام لان اطلاق الملتزم على اللازم الغير
 المنفك ليس بشرط في المجاز حتى يلزم ان لا يوجد المجاز اصلا بل المتعبر في المجاز
 اللزوم معنى التسمية فقط (قوله حقيقة لانه ليس غير الملتزم) بهذا التفسير فيكون
 حقيقة في الذنب والاباحة لكونهما غير متفكرين عن بعض معنى الوجوب قلت
 في كلام السارح رمز الى تقوية الاعتراض بقوله كما صرح به ارباب البيان لان
 اصطلاح البيانين لا يضمن الى الاصوليين لان لكل قوم ان يصطلح على ما يشاء
 ولا مشاحة فيه (قوله وقبل حقيقة) يعنى ان صبغة الامر حقيقة في الذنب
 والاباحة (قوله واختاره) اى كون صبغة الامر حقيقة فيهما (قوله لان معناهما)
 اى الذنب والاباحة (قوله بعض من الوجوب لانه) اى الوجوب (قوله والشئ)
 اى الذنب والاباحة (قوله في بعض معناه) اى بعض معنى الوجوب وهو عدم
 الجرح في الفعل (قوله كالانسان في الاعمى والاشل ومقطوع الرجل) وهذا هو
 عين المعنى الحقيقى لانه جزؤه الاله قاصر فتصعب يكون اللفظ فيه مجازا
 (قوله والجمع في بعض الافراد الخ) يعنى كما لو اريد من الجمع العام بعض افراده يكون
 حقيقة فيه كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد من الاول نعيم بن
 مسعود واعرابي آخر والناس الهنئ اهل مكة وهو سفيان مع قومه (قوله ان اطلاق
 الكل من مشاهير المجاز الخ) كما قلنا باتفاق اهل اللسان ان اطلاق اسم الكل
 على البعض مجاز وليس هذا كالعام اذا اريد بعضه فانه حقيقة لانه موضوع
 لشمول جميع من التسميات للاستفراقها عندنا والشمول موجود في البعض
 والكل حتى من شرط الاستفراق فيه يقول انه مجاز وكذلك انظر الانسان موضوع
 بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا يتقضى ذلك المعنى لان الانسانية المتبرة
 بالقلب واللسان باقية فيه (قوله جزء منهما) اى من الذنب والاباحة لان معناهما
 جواز الفعل وجواز الترك فصار جواز الترك فيهما جزأ من معنهما (قوله وبه) اى
 بجواز الترك (قوله وبه) اى بالوجوب تبينهما اى الذنب والاباحة فان الامر
 موضوع للطلب المانع من التقبض وهو جواز الترك فيكون متباين لان الذنب

والإباحة متغايرين له لا محالة حاصل التباين ذهب الى انه مجاز في الذنب والإباحة
بإجماع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما
مع جواز الترك على التساوي في الإباحة وعلى رجحان الفعل في الذنب فكل من
الذنب والإباحة مقيد بجواز الترك فلا يجمع من الوجوب المقيد بامتناع الترك
فلا يكون جزأه لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالإباحة امتناع اجتماع
الإباحة مع الوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فانه لا ينافي
الجزئية كالسقف والبيت فلا يكون الذنب أو الإباحة مجرد جواز الفعل ليكون
جزأاً للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلية تحت جنس الحكم
يختص الوجوب بامتناع الترك والذنب بجوازه والإباحة بجوازه على
التساوي فيكون كل منها متبايناً (قوله الجواب عن الاول الى قوله حقيقة قاصرة)
حاصله اللفظ عند الردوى ان استعمل في غير ما وضع له اى في معنى خارج
عما وضع له بالكناية فجاز والا فان استعمل في عينه حقيقة والاشقة حقيقة قاصرة
وكل من الذنب والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوع
للو وجوب حقيقة قاصرة فيهما فيقول الخلاف الى ان استعملهما في الذنب والإباحة
من قبيل المجاز عند البعض لعدم استعمالهما في تمام موضوعيهما او من قبيل
اطلاق اسم الكل على البعض فيكون حقيقة قاصرة لعدم انتفاء الموضوع لهما
بالكناية فيكون كانه حقيقة قاصرة ولاجل هذا قال فخر الاسلام كانه قاصر
لامغاير ولم يجعل قاصراً بالتحقيق فيكون النزاع لفظياً وكلامياً في الحقيقة حقيقة
(قوله بان الامر غير مستعمل في تمام الذنب الخ) يعنى اناساً ان الإباحة والذنب
متباينين للوجوب مثلاً يعنى الإباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب
جواز الفعل مع حرمة الترك فيكون حرمة الترك معتبراً في الوجوب وجواز الترك
معتبراً في الإباحة جزأً من معناها فيكون متبايناً للوجوب لكن ليس معنى قولنا
ان الامر للإباحة أو الذنب انه يدل على جواز الفعل والترك اصلاً يعنى مر جوحاً
او متساويين حتى يكون المجموع مدلول اللفظ لقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة
لها على جواز الترك اصلاً (قوله بل في جواز الفعل الخ) اى بل معناه انه يدل على جزء
واحد فقط وهو جواز الفعل من الذنب والإباحة فيكون جواز الفعل بمنزلة الجنس لهما
والوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه لكن في تفسير الشارح ركافة
لا يؤدى الى امره فأمل في انه مبر (قوله وجواز الترك انما ثبت الخ) اى وانما ثبت
جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز

الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون من قبيل استعمال الكل في الجزء فلا يكون متباينين للوجوب لأن جواز الترك بحكم الأصل لا بدلالة الصيغة حتى يكون جواز الترك جزءاً مبيناً بامتناع الترك الذي هو جزء معنى الوجوب (قوله وأورد عليه الخ) المورد صاحب الكشف أقول لا يرد هذا الإيراد على كلام صاحب التقييد لأنه قال معنى قولنا إن الأمر بالإباحة هو أن يدل على جزء واحد من الإباحة وهو جواز الفعل فقط لأنه يدل على كلا جزئيه لأن الأمر لا بدلالة له على جواز الترك أصلاً بل إنما يثبت جواز الترك بناءً على أن هذا الأمر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء للوجوب فثبت جواز الترك بناءً على هذا الأصل لا بلطف الأمر انتهى فيكون معنى الأمر حينئذ ندباً وإباحةً لا شيئاً آخر ليس من معانيه ولا معنى آخر ليس الكلام فيه لأنه قال أيضاً لأن الأمر يدل على جواز الفعل الذي هو جزءهما أي الإباحة والوجوب لا على جواز الترك الذي به المبينة لكن ثبت هذا لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب انتهى فثبت جواز الترك لأمر الندب والإباحة من هذا الأصل لأن لفظ الأمر فيلزم أن يكون الأمر بهذا التقدير ندباً وإباحةً فلا يلزم الإيراد ولا يحتاج إلى الجواب بما ذكره صاحب التقييد على طريق المحل لكن يرد عليه ما أورده صاحب التلويح بقوله فإن قلت الوجوب هو الخطأ البال على طالب الفعل ومنع التقييد أو الأثر الثابت به أعني كون الفعل مطلوباً ممنوع الترك أو كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعاً أو كونه بحيث يشاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من فهو هــ وما نقل عن المصنف من أن عدم المساقة جزءه وهو عبارة عن جواز الفعل فمنوع بمقدمته قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم الجرح في الفعل مع الجرح في الترك والإباحة عدم الجرح لافي الفعل ولا في الترك وإن التأذن في نفسه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الجرح فيه وكونه مأذوناً فيه ولا يكون مبيناً ما ندباً للتحقيق بل لا يكون من قبيل إطلاق الجنس هي بعضه الأخرى أن قولهم الأمر حقيقة في الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلاً هو المدلول المطلق للفعل بل معناه أنه لا طلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك كذا في التلويح آخرنا من الكشف (قوله للقطع الخ) متعلق بقوله لا يمكن (قوله بالنهاية) أي الصيغة (قوله أسلاً) أي من الصيغة (قوله بل معناه) أي معنى الأمر (قوله أعني) جواز الفعل فتعني (قوله وللوجوب) مطلب على قوله

لهما اقول هذا المذكور في الجواب كله مذكور في التفتيح فكيف يرد هذا الايراد
 بعد دفعه (قوله فان قيل) الخ فلما مذكور في التلويح ووارد الى ما نفلت عنه بقوله
 قلت هذا معنى الخ والمص غيره واورده على قوله ولادلالة لها على جواز الترك
 اصلا وانما ثبت ذلك الجواز اى جواز الترك بعدم الدليل على حرمة الترك كادل
 في الوجوب لامن الصيغة فقال فان قيل قد صرحوا بارادة التنب والاباحه
 بالامر حاصله صرحوا بارادة جواز الترك وهو معنى الاباحه والتنب بالامر
 (قوله ولا ضرورة الخ) اى لا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل
 في جنس التنب والاباحه مقصور على الجزء الاول وهو جواز الفعل فقط
 عدول عن الظاهر مع تصريحهم باستعمال الامر في التنب والاباحه و ارادتهما
 منه (قوله فغير مقيد الخ) لان معنى قولك ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا
 اى لا في الحقيقة ولا في المجاز فان اردت الحقيقة فلا يفيد لانا ندعى الدلالة مجازا
 (قوله والمجاز) مطلقا على الحقيقة يعنى ان اردت عدم الدلالة بحسب المجاز
 فهو نوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جرما في طلب
 الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مخرجوا او منساويا بجماع اشتراكهما في جواز
 الفعل والاذن كذا في التلويح (قوله فلنا لسبيل اليه الخ) يعنى لافائدة بتصريحهم
 باستعمال الامر في التنب والاباحه و ارادتهما على طريق المجاز لانهم
 صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع و ارادته منه مجازا (قوله لان لفظ
 الاسد) اى لامن حيث ان لفظ الاسد (قوله فاذا كان الجماع ههنا الخ) لم يذكر
 الجواب المذكور في التلويح وهو قوله كان استعمال صيغة الامر في التنب والاباحه
 من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه انتهى (قوله ويسلم كونه انسانا
 بالقرينة) كالجمل والرمي لابل لفظ الاسد وكذلك جواز الترك بحكم الاصل لادلالة
 اللفظ بل رجحان الفعل في التنب بواسطة القرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ
 الانسان على الفرس مع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل يطلق على مطلق
 الحيوان من غير دلالة على خصوصية فذلك الامر بطابق على الجزء الاول
 في الوجوب وهو عدم الجرح في الفعل سواء كان واجبا او مندوبا او مباحا فيكون
 المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب وعدم الجرح في الاباحه لاقى الفعل
 ولا في الترك وفي التنب كذلك وبالجملة لا يفتق على التأمل المنصف الفرق بين
 صيغة افعول ولا تفعل عند قصد الاباحه بان مداول الاول جواز الفعل ومداول
 الثاني جواز الترك لامدلول كل واحد منهما جواز الفعل مع جواز الترك

فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قواني هذا الامر للندب وقوانيها هو الاباحة
اذا المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز
الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل كما سبق والمراد بكونه الاباحة انه خال
عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان ويطير حيوان فان مدلول لفظ الحيوان واحد
لان الاول يستعمل في الانسان والاشياء في الطير وكذلك الامر ان يستعمل
بقرينة يكون ندبا ولا بقرينة يكون اباحة (قوله فان قيل) هذا الايراد اورد الى
موضوع جامع مشترك بين الثلاثة وهو جواز الفعل الذي المفيد بتجوز الترك
فيهما (قوله وهو يمتنع ان يكون جزءا من الوجوب) لان جواز الفعل الذي هو
بمنزلة الجنس لهما والوجوب مفيد بترك التجوز وجواز الفعل في الوجوب واجب
غير مفيد بحرمه الترك وتجويزه كفر فكيف يكون جواز الفعل جنسا للثلاثة (قوله
لان المفيد) اي بترك التجوز (قوله خارج عن المقيد الخ) اي بتجويز الفعل
(قوله فيتحقق التجوز) اي يتحد التجوزات ذاتا فيكون حقيقة (قوله وان تغاير)
الظاهر ان يقول وان تغاير التجوزات بالاعتبار مثلا تجوز الفعل في الوجوب
بتحريم الترك وفي الندب بترجيح جانب الفعل باقرينة وباباحة بالمساوي
وفي اصل الجواز ذاتا لا فرق بينهما (قوله ولهذا) اي ولا اتحاد التجوزات ذاتا وان
تغايرت اعتبارا اشار فخر الاسلام بقوله ان معنى الاباحة والندب بعض من الوجوب
في التقدير كانه قاصر لا مغاير اي كانه قاصر في الاعتبار لا مغاير في الذات (قوله
فليتأمل) اشارة الى ضعف قول فخر الاسلام لانا قد بينا قبل ان معنى الندب الثواب
على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التحخير بين الفعل والترك
والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب
والاباحة بدون الوجوب فكان مغايرا لهما البته فيكون مجازا فيهما وهذا
مذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء وهو اختيار شيخنا الحسن الكرخي وابي بكر
الخصاص وشيخنا الاثمة السرخسي ومصدر الاسلام ابي البسر والمحققين من اصحاب
الشافعي وقال ابو البسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به
الندب فهو مجاز فيه (قوله عندنا) يعني ان الوجوب هو عدم الجرح في الفعل
مع الجرح في الترك فارتقاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون
بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب
(قوله لا يجاز في الجواز) بعد ناسخ الوجوب عند الشافعي (قوله لان دلالة
الوجوب الخ) متعلق بيدل الخاصل من مفهوم قوله فلا يجاز عند الاطلاق

واما عند دلالة قيام الدليل فلا نزاع فيه ويساؤه ان دلائل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الكذب ودلائل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض عند الاطلاق حاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لدلالة المجاز على مدلوله المجازي (قوله فعلى تقدير نسخ الوجوب) وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد كذا في التلويح من قوله لان دلالة امر الوجوب الى هنا لكن زاد قوله لانتفاء الاستعمال وهما فرع الخ اى لانتفاء استعمال دلالة الحقيقة في مدلولها الضمني مجازا مع كون مدلول التضمني ومدلول المجازي فرع مدلول الحقيقة

فصل في بيان الاختلاف في افادة الامر المطلق العموم والتكرار

(قوله ومطلقة الخ) اى اختلفوا في صيغة مطلقة في افادتها العموم والتكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع عنه ويحكي ذلك عن الزمن وهو اختيار ابى اسحق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث وغيرهم وقال بعضهم لا بل يحتمله وهو قول الشافعي والفرق بينهما ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا لا يوجب ولا يحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف وقال عامة مشايخنا وهو المذهب الصحيح عندنا لا يوجب ولا يحتمله بحال غير ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليل ووجه دليله المذكور في البرزوي (قوله عن قرينة العموم والتكرار) لان الخصم لم يدع انه مطلق الامر بل المجرد عن القرينة يعنى لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار اراخص من المرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق عن القرينة حاصله اراد بالمطلق المجرد عن قرينة التكرار او المرة لانهما تدلان بقرينتهما على التكرار فلا اختلاف في التكرار فيه الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ ما يحتمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الفعل ثلثة مثل ان يطلق المرأة ثلث تطبيقات دفعة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر ثم آخر فصاعدا ادناه ان يكون في فعلين مثلا ان يطلق امرأة واحدة بعد واحدة والظاهر ان المراد منهما الدوام فيكونان مترادفين لان العموم لا يتصور في الفعل المأثور به الا بمر بق التكرار ولهذا لا يوجد في غير البرزوي اللفظ الدوام او التكرار

وقال البرزدي ومن هذا الاصل اختلاف موجب الامر في معنى العموم والتكرار
 (قوله والخصوص والمرة) نحو ادخل الدار (قوله سواء وقت بوقت الخ) يعني
 سواء كانت الصبيحة المطلقة ووقت بوقت كقوله تعالى اقم الصلوة بالاداء والشمس
 وفي التلويح هذا مثـال او خصص (قوله او علفت بشرط) كقوله تعالى
 وان كنتم جنبا فاطهروا (قوله او خصص) اي الامر المطلق كقوله تعالى
 الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما بالسارق والسارقة فا قطعوا ايديهما
 يتكرر بتكرره وهو في السرقة قول اصحاب الشافعي وفي الزنا ان في (قوله او جرد
 عنها) اي الوقت والشرط والوصف (قوله فالمراد بالمطلق) جواب سؤال
 مقدر تقديره ان لا يكتفى في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد
 فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله ومطلقة بل مقيد بشرط او وقت
 او وصف فاجاب بقوله فان المراد بالمطلق اي الامر المطلق ههنا اي في مقام
 اختلافهم في الامر (قوله هو المطلق عن تلك القرينة) اي المجرد عن قرينة العموم
 والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بعد التجرد عن هذه القرينة او وصف
 او جرد عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال (قوله فلا ينافي التقييد بما ذكر) اي
 بالوقت والوصف والشرط ولا يفيد التجرد عنها فان النزاع باق فبح لا اشكال
 (قوله لا يقتضي التكرار) اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة واحدة
 مرة مثل تطليق المرأة طلاقا ثم طلاقا ادناه ان يكون مرتين كما سبق وفي الميزان
 ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد منه حقيقة لانه يعود عين الفعل الاول
 وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين وانما يزا به تجدد امثاله على الترادف وهو
 معنى الدوام في الافعال وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلا وبعده فراعده
 منه يعود اليه (قوله واما عموم) اي عموم الفعل (قوله فشمول افراده) وادناه
 ان يكون الفعل ثلاثة دفعات واحدة كتطليق المرأة ثلاث تطليقات دفعة (قوله
 فيتلازمان) اي التكرار يتلازم العموم والعموم التكرار فيتزاد فان معنى هذا جواب
 سؤال مقدر تقديره ان الاختلاف في موجب مطلق الامر في معنى العموم
 والتكرار فاجاب بقوله في تلازم ما نرى بقوله وما منه او امر الشارع فلا يعتبر عموم
 واقتراحهما ان كان صحيحا لانه افتراقهما فلا يفتقر على ذكر التكرار
 (قوله في مثل صلوا او صوموا الخ) لان المراد بهذين الامرين العموم والتكرار
 بمعنى الدوام لان في اكثر الكتب يوجد بلفظ الدوام في محل العموم والتكرار
 (قوله لا يحتاج ايقاع الافراد في زمان واحد) حاصله ما ذكرنا ان ايقاع الافراد

الثلاثة دفعة في زمان واحد في العموم وهو ادناه فلا يمكن في الصيام والصلوات
المفروضات حملوا على الملازمة وهي الدوام والظاهر انهما مترادفان ههنا
لان العموم لا يصور في الفعل المأمور به الا بقرينة التكرار مع انهم قالوا في هذين
الامر بمعنى العموم والتكرار (قوله ويفترقان) في مثل طابق بان يقصد العموم
لا التكرار فيه بخلاف الاول في العموم والثاني في الافتراق اما الاول فلان الامر
بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعديه ممثلا ويحتمل كل الجنس بدليل
وهو النية فكيف يكون العموم في الامر ولان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد
لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن وقال فخر الاسلام وعلى
هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل العدد مثل قوله تعالى
السارق والسارقة لم يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر ولا يجوز
ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والاتوقف قطع السارق
الى آخر الحجة وهو باطل بالاجماع فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به
مثل طابق نفسك اثنين او ثلاثة قلنا لانفسك انه تفسيره بل تغيير الى ما يحتمله مطلق
اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ
العدد لا بالصيغة ويمكن ان يحسب عنه بما قاله فخر الاسلام ان المراد بالفعل يقع
على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله هذا الاصل رجل قال لاهر آت طابق نفسك
او قال ذلك لاجنبى فان ذلك واقع على الثالث عندهم وعند الشافعي يحتمل
الثالث اتفاقا والمثنى اختلافا وعندنا يقع على الواحدة لان ينوي الكل انتهى
فيكون طابق نفسك في قصد العموم لا التكرار كما قال المصنف لان التكرار ان يكون
الفعل مرة ثم اخر ثم اخر ادناه فعلين وفي هذا المثال الثالث واقع دفعة وهو ادنى الشمول
واما الثاني فما قاله صاحب الكشف عند شرح قول البردوى في هذا المثال
ان الامر بالفعل يوجب العموم والتكرار فملاكه هي او هو ان يطلق نفسها واحدة
وثنتين وثلاثا جملة او على التفسير بقا كذا ذكره ابو البسر في تلازمان ايضا فافان
الافتراق وقال ايضا في شرح هذا المثال فان طلقت نفسها واحدة وثنتين
او ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثانية وثالثة وكذا
الوكيل اذا طلقتها واحدة له ان يطلقها ثانية وثالثة في المجلس وبعده ما لم يعزل
والبيه اشير في المبسوط انتهى فعلى هذا التقرير ايضا لا يفتراق وفي كلام المصنف
اشارة الى هذا التفصيل بقوله لجواز ان يقصد العموم الخ كما في ظاهر كلام البردوى
لا التكرار كما ذكره الكشف فافتراقا (قوله بما يستلزم فيه العموم التكرار الخ) لان العموم

ادناه ثلاثة والتكرار ذكر الشيء مرة ثم اخرى ثم اخرى فصارت ثلاثة وهو معنى العموم
 الاول ان العموم بمعنى المداومة والتكرار كذلك فيستلزم التكرار (قوله فلهذا) اي
 فلا يجل عامة او امر الشرع مما يستلزم العموم والتكرار (قوله يقتصر) اي قصر
 المص على ذكر التكرار ولم يذكر العموم كما فعل البردوي (قوله وقد ينكر العموم ايضا
 كالبردوي وغيره قال البردوي باب صيغة الامر توجب العموم والتكرار انتهى
 (قوله الى تغاير المفهومين) اي تغاير مفهوم العموم والتكرار (قوله وصحة افتراقهما
 في الجملة الخ) كما سبق في تفصيل المثال المعهود وقول المص اعمومه الى قوله
 في الجملة عبارة التلويح فلما اجمع ثمة (قوله لان المقيد) اي الامر المقيد (قوله بما ذكر
 من القرينة) اي قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة (قوله يقيد) اي
 المقيد (قوله ما) اي الحكم (قوله دلت) اي القرينة (قوله عليه) اي على ذلك
 الحكم يعني ان دلت القرينة على العموم يدل عليه وعلى الخصوص كذلك
 والتكرار والمرة كذلك اجساما (قوله وانما الخلاف في الامر المطلق الخ) يعني
 لا خلاف في ان الامر المقيد بشرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة يفيد
 ذلك ولا خلاف ايضا في ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب في الصيغة المطلقة
 بل انما الخلاف في الامر المطلق هل يفيد العموم والتكرار ام لا (قوله فقيد) اي
 في الامر المطلق (قوله الاول) اي الفريق الاول من اربعة مذاهب (قوله
 اما العموم الخ) يعني وجه القول الاول في افادة الصيغة المطلقة العموم (قوله
 فلذلك لانه) اي لفظ الامر وهو الصيغة (قوله على مصدر معرف بالام) اي
 بالمصدر والذي هو اسم الجنس الفعل الشامل للفاعل والكثير لا المستغرق
 كالعام لان المطلق موضوع لشمول جميع من السميات لا لاستغراقها عندنا
 والشمول موجود في البعض والكل ويمكن ان يراد الاستغراق لانه اسم لجنس الفعل
 (قوله من اطلب منك الضرب الخ) يعني المختصر من الكلام والمطول سواء مثلا
 لفظ الامر (قوله مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر) لان اضرب مختصر
 من قولك اطلب منك الضرب كما ان اضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب
 في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك
 هذا جوهر مضي محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر
 من العنب وقد غلا واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب واطلب
 منك الضرب سواء لكن المص قصر كلامه على الفريق الاول واخذ الشمول
 من المصدر المعرف بلام الاستغراق تبعاً للتفاوت في التلويح وهم فخر الاسلام

الفريقين لان الفريق الثاني احتج بما ذكره الفريق الاول اكنههم جعلوا المصدر
 نكرة وكلامه محتمل لانه قال اسم الفعل اى الاسم الذى يدل عليه الامر اسم عام
 لجنسه فوجب العمل بهوم كسائر الالفاظ العامة انتهى وتبعه صاحب التنقيح
 وشراح البردوجي والتفتازاني مال الى احد قولى الشافعي ان جنس الفعل
 شامل لجميع افراد موجود حرف الاستغراق وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه
 اى اسم موضوع لجنس الفعل الشامل للجميع لا فعل واحد والاصل في الجنس
 العموم فوجب العمل بهوم لانه القول بالعموم فيما امكن القول به واجب كما في سائر
 الفاظ العموم انتهى اقول تأويل الثاني اولى لان اخذ العموم بتأويل اولى من اخذه
 من التأويلين احدهما من صيغة المصدر والاخر من الالف واللام فيه وليس
 في الصيغة ما يدل على الالف واللام لانها عبارة اخرى على ان انزع في عموم
 الصيغة بلا قرينة وهذا نقد على المص والتفتازاني فتأمل (قوله على قصد الانشاء
 لا الاخبار الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الامر الانشاء وان كان مختصرا
 من اطلب منك الضرب فهو اخبار فكيف يكون مختصرا من الاخبار فاجاب
 بقوله على قصد الانشاء لا الاخبار يعني مختصرا على قصد الانشاء من اطلب
 منك الضرب لا على قصد الاخبار كما في البيوع فلا يكون مبايعة (قوله وجوابه
 ان التعريف زائد لا يثبت الخ) حاصله ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها
 من اطلب الفعل اى المصدر الذى يدل عليه الامر ولا دليل ان يكون ذلك الفعل
 المقدر معرفا مثل قول الرجل طلق اى اوقعي الطلاق او طلاقا او افعلى تطبيقا
 او التطبيق وهما اى طلاقا او تطبيقا اسمان فردان ليسا بصيغة جمع ولا عدد
 لان بين العدد والفرد تنافيا لان الفرد ما لا تركيب فيه من الافراد والعدد ما يتركب
 من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لا يحتمل
 الفرد معنى العدد ايضا فلا يحتمل العدد فان قيل لما كان فردا غير محتمل للعدد
 ينبغي ان لا يصح في قوله طلق نية الثالث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح نية الثنتين
 عندكم قلنا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض فرد حقيقة لانه ادنى المتبعين
 بفردية ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية لا باعتبار كونه متعددا لانه جنس واحد
 فصار الثالث الطلقات من طريق الجنس واحدا وفردا حكما الا ترى انك اذا
 عدت الاجناس كان الطلاق بجميع اجزائه واحدا فبقاله الطلاق جنس
 واحد والحيوان جنس واحد وسائر اجناس التصرفات المشروعة كالنكاح
 والبيع والمثاق والاجارة كذا وكذا فيكون الثالث الطلقات فردا حكما لكونه

جنسا واحدا مع جميع اجزائه فيكون اسم الجنس الفرد واقعا على السكل بصفة
 التكرار لكن الاقل فرد حقيقة وحكما من كل وجه فكان اولي بارحم الفرد عند
 اطرافه والاخر محتملا اعلم ان المص اختصاص السؤال والجواب باسم الماعرف باللام
 والبرزوي وغيره من الاصوليين عموا الى الفريقين فقالوا ان لفظ الامر صيغة
 اختصرت لمعناها من طاب الفعل لكن لفظ الفعل فرد سواء قدرته معرفا
 كالفرق الاول او منكرا كالفرق الثاني واليه اشار فخر الاسلام بقوله تطلبتا
 او التطلبتا وان الفرد والعدد تناف كما سبق فيكون جوابا الى الفريقين ويكون
 اولي من جواب المص وصاحب التلويح اهمومه فائده كما سبق (قوله واما التكرار
 الخ) اي احتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا يجوز بعضهم ان هؤلاء
 فريق آخر غير الاولين قالوا بالعموم كذا في الكشف (قوله فلان اقرع بن حابس)
 يعني احتج الفريق الاول بالصيغة المطلقة الى التكرار بحديث الاقرع (قوله
 فهم التكرار من الامر بالخ) وهو جحوا والاحتجاج بطريقين احدهما ان الامر
 لو كان موجبه مرة ولم يقتض التكرار لفظا لما اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى
 كما لو قال جحوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيازم
 ان يكون مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاه احدهما (قوله حيث
 قال اكل عام الخ) وفي البرزوي حيث قال في السؤال عن الحج العام هذا الم لا بد
 حين قول النبي صلى الله عليه وسلم حججوا (قوله لا يقال اوتهم) اي لا يعارض به
 لو كان موجبه التكرار لما اشكل عليه ايضا كما لو قال حجوا كل عام لانه قد عرف
 ان موجب الامر التكرار (قوله لا نقول علم الله لاجره في الدين الخ) حاصله
 انه قد عرف ان موجب الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين ان المخرج
 فيه مني (قوله وان في حمل الامر الخ) اي وفي حمل الحديث على موجب خرج
 عظيم فاشكل عليه ولذلك سأل والاحتجاج اثنا في ما ذكر في التقويم واليه
 اشار فخر الاسلام ان الامر لو لم يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ
 اذا كان واحدا لا يشبه على السامع اذا كان من اهل اللسان ولما احتجهم مسا
 والتكرار من المرة يجرى مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى
 بقوم دابسل الخصوص فيثبت التكرار من الامر (قوله وجوابه) اي جراب
 من احتج بالحديث الى التكرار (قوله ان السؤال) اي سوال من فهم التكرار من
 اهل اللسان وهو اقرع بن حابس (قوله لا يدل على ذلك) اي لا يدل على فهم
 التكرار (قوله لجواز ان يكون) اي السؤال ويشهد بالجواز ان يكفي ينقض دليل

الحصم والمنع الجواز (قوله لوجدانه الى قوله الثاني) وهو مذهب الشافعي حاصله
 جواب عما تمسك به الفريق الاول من سؤال الاقرع على ما ذهب اليه المذهب
 وجواب المذهب يقين على ما ذهب اليه البرزوي يقال لم يكن سؤال على الاحتمال
 الذي ذكره بل كان عرف ان سائر العبادات متعلقة باسباب متكررة مثل العلق
 الصلوات بالاوقات والصوم بالشهور والزكاة بالاموال النامية وقدر اى الحج متعلقا
 بالوقت الذي يتكرر في كل عام بحيث لم يصح ادائه قبله وبانبت الذي لم يسو
 مكررا لايمان فاشتب عليه فلهذا الاشياء سأل لان يكون الامر للتكرار لعدة
 ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت اى لو قلت نعم يجب في كل عام لوجبت
 فريضة الحج في كل عام وحينئذ صارت الوقت سببا فانه عليه السلام كان
 صاحب الشرع واليه نصب الشارع كذا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم
 (قوله وبهضها غير متكرر كالايمن) اى بعض العبادات غير متكرر كالايمن اعلم
 ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كالزكاة والواجبات
 يقتضى التكرار في وقته وهو السبب كالصلوة والصوم والى غير كاحد الاشياء
 الثلاثة في كفارة اليمين لا يقتضى التكرار لانه ليس له وقت معين حتى يتكرر بوقته
 وبحسب فاعله الى فرض عين كمسامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة
 الجنازة والجهاد (قوله لكنه يحتمل بمعنى انه الخ) والفرق بينهما ان الموجب ثبت
 بغير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها كما سبق (قوله لما مر من سؤال الاقرع) يعنى
 سؤال الاقرع مع فهم لغة الامر يقتضى الاحتمال وتفصيله ما روى ابو هريرة
 رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
 فحجوا فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قال ثلاثا فقال عليه السلام لو
 قلت نعم لوجبت عليكم ولما استطعتم فسأله وهو من فصحاء العرب وقول النبي صلى الله
 عليه وسلم ولو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار (قوله ولانه
 مختص من اطالب منك ضربا الخ) وفي هذا الدليل الفرقان مشتركان الا ان الفريق الاول
 قدر المصدر معرفة وقد ردد هذا الفريق بشكارة (قوله لان التمر ينفذ) حاصله ان الامر
 مختص من طلب الفعل بالمصدر فيقتضى المصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء
 للحاجة الى تصحيح الكلام وبالشكارة يحصل المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام
 فيه ولانه ليس في صفة الامر ما يدل على الالف واللام لانها عبارة اخرى كما سبق (قوله
 والتكرار في الاثبات الخ) اى ان كان المصدر النكرة تسمى الجنس الفعل في الاثبات فكان
 خاسرا عندنا لاعام كما قال الشافعي في قوله تعالى فيحذر يرتبة انها عامة لكن الفرق
 انها خاصة مطلقة عندنا لكتبتها حتى وصفت بصفة عامة عمت بهومها وعنده

عامة بلا وصف سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى وانما قيده بالاثبات لان النكرة
 في المتن يفيد العموم بالاتفاق نحو لارجل في الدار ومارأيت أخذا وان كانت
 في بعض المواضع عامة في الاثبات ايضا بالقرينة او بعموم العلم ^{العلم} وثمره خير
 من الجراة وقوله تعالى علمت نفس ما قدمت قال الرضى هذا في المبتدأ كثير
 وفي الناعل قليل حتى اضطر مولانا الفاضل عصام الدين في توجيه قوله تعالى
 علمت نفس ففسر بزعمه بآي لم تجهل نفس حتى يفيد العموم انول لاعتبار
 لهذين المثالين لشذوذهما وندرتهما وقول الرضى في المبتدأ كثير نحو رجل
 خير من المرأة لا يضر الشذوذ لان هذه النكرة بالنسبة الى الوحدة (قوله لكن
 يحتمل) ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة انت عرفت ان هذا التقدير مذهب
 صاحب التلويح والمص تبعة اقول اين القرينة مع ان هذا الاحتمال لا يكون
 مغايرا بالفريق الاول ولم يقل هذا الاحتمال الفريق الثاني بل قالوا يحتمل
 المصدر النكرة نفسها العموم لكونه مصدر الا لكونه نكرة لان المصدر لما كان اسما
 للجنس الفعل صحيح ان يكون متناولا لانواعه فكونه نكرة في اثبات لا يمنع من احتماله
 العموم والتكرار الا ترى الى قوله تعالى لا يدعوا اليوم ثورا واحدا وادعوا ثورا
 كثيرا حيث وصف الثور بالكثرة مع انه نكرة في موضع الاثبات فعلم انه يحتمل
 العموم باعتبار انه مصدر لا لانه نكرة فانك اذا قلت رأيت رجلا كثيرا لا يصح
 والنكرة في الاثبات يخصص وان كان شايعا يتناول واحدا من افراد الجنس على
 طريق البدلية ولكنها يقبل العموم بدليل يقترب بها وهو كونها مصدرا
 ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثور بالكثير العام وبما ذكرنا ظهر
 الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي في موضع التي فتعم ضرورة
 وفي الاثبات احتمالا بقرينة دالة على انه اراد به العموم (قوله وسيأتي جوابه الخ)
 والجواب ما قلنا قبل ان تطليقا او طلاقا اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد
 بين العدد والفرد لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما يتركب من الافراد والتركيب
 وغده متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد
 لا يحتمل الفرد معنى العدد ايضا لان معنى الفرد ليس بموجود في العدد اصلا
 وكذا الجواب في المعرفة لانه فرد بمنزلة زيد وعمرو فلا يحتمل العدد الا انه اسم
 جنس له كل وبعض فالبعض فرد حقيقة وحكما والكل مثل الثالث الطلقات
 في طلق نفسك فليست بفرد حقيقة ولكنها فرد حكما لانها جنس واحد
 بجميع اجزائه كما يقال في عدد اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق

والبيع والاجارة كذا في البردوى وشروحه (قوله وهو مذهب بعض علمائنا انه
لا يمتثل التكرار الخ) وفي البردوى قال بعض مشايخنا لا يوجب ولا يمتثل انتهى
اقول لم يذكر في تصنيف قوله لا يوجب واكتفى بقوله لا يمتثل لتكرار اشعاره بالرد
قول الشافعي وشوانه لا يوجب التكرار ولكن يمتثله وهذا القول مستقيم على
اصوله لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف
قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل وامامنا قال انه لا يوجب العموم ولا يمتثل
التكرار في ذاته فهذا القول اى قول المعلق بالشرط او المقيد بالوصف غير
مستقيم منه لانه لا اثر للتعليق والتقييد في اثبات ما لا يمتثله اللفظ ولهذا لم يذكر
القاضي الامام في التقويم لفظ ولا يمتثله وانما قال وقال بعضهم المطلق
لا يقتضى التكرار ولكن المعلق بالشرط او الوصف يتكرر بتكرره وقال شمس
الائمة ايضا والصحيح ددى ان هذا ليس بمسند ان الامر المطلق لا يكون محتلا
وفي الكشف واقتل ان يقول ليس بمسند ان الامر المطلق لا يكون محتلا
للتكرار والمقيد بالشرط يمتثله لان المقيد غير المطلق فلا يلزم من عدم احتمال
المطلق التكرار عدم احتمال المقيد اياه انتهى فيه بحث لا يخفى على المتأمل
(قوله الا اذا كان الخ) اى الامر معلقا بشرط فيقتضى التكرار لان الامر
بالظهور تعلق بشرط الجنابة فاذا تكررت الجنابة تكررت الظهور اقول قوله
الا اذا كان بشرط الخ يقتضى هذا الاستثناء ان المعلق بالشرط او الوصف
يتمثل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب ولهذا عبر في التفسير عن هذا
المذهب بان المطلق لا يقتضى تكرارا لكن المطلق بالشرط او الوصف يتكرر
بتكرره (قوله يتحقق وصف الداوك الخ) كما في التلويح اقول الظاهر ان هذه
الاية مثال او وقت بوقت ومثال تحقق الوصف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
الاية وقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا الاية (قوله وجوابه الخ) مذكور
في التلويح مع ضم قوله ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط
لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب انتهى
(قوله والاول بطلان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب الخ) فيه بحث لان وجوب
الاداء يضاف الى السبب حقيقة والى الامر مجازا لان الواجب بسبب الامر
واضافة اداء الواجب الى الامر توسع لان نفس الوجوب بالامر ووجوب الاداء
بالسبب الا ان السبب لما علم بالامر اضيف اداء الوجوب الى الامر كذا في شروح
البردوى والوصف الشاغل للذمة فاصل بالسبب لا بالامر لان تعريفه بالسبب

فعلى هذا لا يكون إضافة الواجب الى الامر على سبيل التوسيع بل يكون بطريق
 الحقيقة وإضافة وجوب الاداء مجازا فتعين العكس (قوله المراد ههنا العمل الخ)
 بمعنى الكثير ما يذكر السبب والشرط ويراد العلة بين الاصوليين كالتقلاص الشرط علة
 نحو ان دخلت الدار فانت طساق لان دخول السار يكون علة للعلاقى لانه آخر
 جزء من العلة التامة والحكم يترتب عليه كالمشرط فيمتنع فيه كقوله تعالى
 وان كنتم جنبا فاطهروا فالسبب بالطريق الاول لان وجود الشرط لا يقتضى
 وجود المشرط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب هذا قاعدة كلية
 لكن المراد ههنا الشرط التعلقي انه يقتضى ذلك فلا فرق بين السبب والشرط
 المعلق فلهذا قال والمراد بالاسباب العلة لان المقصود بالاية بيان السببية لا بيان
 الشرطية (قوله وبين ذلك بان الله تعالى اوفى ان كان زانيا فارجم الخ) اقول ان
 الالف واللام في قوله تعالى الزانية والزاني بمعنى الذى اولى الذى فيكون التقدير الذى
 فعل الزنا اولى فعلت اى تمكنت فاجلدوا كل واحد منهما لان الالف واللام
 في اسم الفاعل يكون بمعنى الذى فيكون المبتدأ منضمنا لمعنى الشرط فكذلك قبل
 ان كان زانيا وان كانت زانية فاجلدوا كل واحد منهما فقد ثبت عندكم تكرار الجلد
 بتكرار الزنا من شخص واحد تكرار الشرط فقد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر
 في مثل هذا الكلام سواء كان معروفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثانى
 علة الحكم عند الجميع لكن ليس التكرار من المصدر المعرف كما قال الفريق الاول
 ولا من المنكر لاحتمال اتصافه بالكثير او الاحتمال بالمعرف كما قال المصنف والتلويح
 بل من تكرار الشرط فالزنا علة والجلد حكمه فيتكرر لتكرره لبقاء محل الحكم وهو
 البدن ومن غفلة المصنف قد يراه بان كان زانيا فارجم ولا شك في هذا المثال لا تكرر
 للعلة وهى الزنا بعد الرجم حتى يلزم تكرار المعلول وهو الرجم الا ترى انه لا فرق بين
 هذه الآية وبين قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما في التقدير لان
 السرقة علة وشرط ايضا الا ان الحكم الثابت بالنص قطع اليمنى وبقطعها
 مرة لم يبق المحل اصلا وبعد المرة الثالثة عندكم فلهذا لا يتكرر الحكم بتكرار العلة
 الايقضاء المحل فاذا ثبت تكرار الحكم بتكرار العلة ثبت في الفعل المأمور به تكرار
 الحكم بتكرار الوقت الذى يتعلق الحكم اليه بالشرع لا بالامر فثبت عدم احتمال
 الامر الى التكرار لكن في طريق التقدير بهذه العبارة خلاف الامام البرغوى
 هذا نقد على المصنف لعل الله ان يمن على بهذا التحقيق في محله ان شاء الله تعالى
 (قوله وانما يضاف الى الامر) وهو ليس بتكرار انت عرفت جوابه في وجه البحث

فانظر اليه (قوله فالصواب في الجواب الخ) يشير ان الجواب الاول خطأ وبالغل
فقد عرفت من تفصيلنا قبل ان الجواب سالم عن الخطاء والبطلان (قوله
ان تختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر الخ) حاصله اضافة تكرار وجوب
الاداء الى الامر لا الى السبب الذي نسبة الامر اليه باطل لان وجوب الاداء
لا يضاف الى السبب (قوله لا بمعنى الامر الواحد يدل على التكرار ويحتمل الخ)
يعني لامر ادنا باضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر انه يدل على التكرار ويحتمل
(قوله يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم) يريد ان لم يتوجه الامر الى جزء
اول الوقت وهو متصل الى الليل من وجه ومتصل الى النهار من وجه كفرض
النقطة بين الشيئين المانعة من تلاقيهما اليه وهى مقبوضة عند الحكماء
وايست بمقبوضة عندنا كالان والحال فلا يكون صوما لان الموقنة فالواع منها
جعل الوقت طرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب كالصلوة او جعل الوقت
معبدا له وسببا لوجوبه بمعنى ان يكون الفعل المأثور به واقعا ومقدرا به وسببا
لوجوبه كشهر رمضان فيعتبر متوجها في اول الوقت لامتناع التوسع بالاداء في
الوقت لانه اذا فات عن اول اوقاته بان اكل او شرب بعد الصبح مثلا فانه لا يكون
الامساك فيما بقى من الوقت قضاء وتبين ان الوجوب يحصل باول جزء الى الغروب
(قوله وآخره في الصلوة الخ) اى آخر جزء الوقت من الصلوة لان الاثم في الصلوة
لا يتوجه في اول الوقت ولا في اوسطه بل في آخره وفي الصوم يتوجه من اوله الى
آخره وفي الصلوة ان توجه في اول الوقت ايضا اما ان يستلزم استيعاب الوقت
او عدم جوازها في اوله واوسطه وهذان ممنوعان بالشرع فيتوجه الامر في آخره
لتعين الاثم فيه ولانه ان توجه فيها ايضا في اول الوقت الى آخره يلزم تكرار
الاقوات في وقت واحد ولكن يومهم هذا ان لا يجوز الصلوة في اول الوقت واوسطه
لان الوجوب انما يكون بتوجه الامر والامر يتوجه في آخر الوقت لافيهما افول
في الجواب ان وقت الصلوة ظرف لامعيار الاترى انه يفضل عن الاداء اذا اكتفى
في الاداء على التقدير المفروض ويجوز الاداء في اى جزء شاء من اجزاء الوقت
بتعيين الشرع امكن يعتبر الاداء في آخر اجزاء الوقت لان الاثم لا يتعين الا باخر جزء
من وقت الصلوة فتعين اعتبار التوجه في اول وقت الصوم واخر وقت الصلوة
وفي هذا المقام تفصيل لكن لا يساعد المقام (قوله في تكرار الوقت بتكرار توجه الامر
الخ) حاصله يرجع الى الجواب الاول لان وجوب الاداء بتكرار توجه الامر نسبة بين
تكرار الوقت وتكرار توجه الامر كالنسبة بين الشيئين يعتبر من الجانبين لاحتمال

فلا بد من تكرار توجه الامر بالتركز الوقت فيكون اضافة تكرار اداء الوجوب
الى الوقت حقيقة بواسطة الامر (قوله الرابع وهو مذهب عامة علماء الخ)
وهو المذهب الصحيح عندنا (قوله مطلقا) اى سواء علق بشرط او قيد بوصف
اولا الخ يعنى ان مطلقا مطلق الامر المطابق عن القرينة المذكورة سواء كان
مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف لا يوجب التكرار ولا يحتمله بحال
(قوله اى جنس الفعل الخ) اى جنس الفعل الذى دل عليه الامر وهو المصدر
سواء كان معرفا او منكرا فالتفصيل سبق (قوله وهو) اى الفعل وهو المصدر
(قوله ادنى ما يعده الخ) يعنى الفرد حقيقة وحكما من كل وجه فيكون اولى
بالاسم الفرد عند اطلاقه لتيقنه وعدم احتياجه الى النية والاخر محتمل (قوله
متمثلا) اى منقادا لاحره (قوله لتعينه) اى لتيقنه وعدم احتياجه الى النية
فان تكلمه ثم قال ما نوبت شيئا يحكم بالفرد (قوله اى كل الجنس بدليه وهو النية)
اى اسم الجنس وهو المصدر الثابت بالامر له كل وبعض فالبعض الذى هو اقله
فرد حقيقة وحكما فالكل مثل الثلث التطابقات فليست بفرد حقيقة بل هى
اجزاء متعددة وليكنها فرد حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس
واحد الا ترى انك اذا عدت الاجناس مع كثرة الاجزاء لا ينسج الوحدة وهذا
كالحيوان من اجناس التصرفات المشروعة فتقول فى العدد الطلاق والنكاح
والبيع والاجارة فيكون الطلاق مع جميع اجزائه فردا حكما لانه جنس واحد
فصار هذا واحدا من حيث هو وله ابعاض كالانسان فرد من حيث ادى
وفى التشبيه معينان احدهما من حيث هو جنس وان كان ذا اجزاء اى افراد
فى الخارج كزيد وبكر وعمر فكذا الطلاق ووجه التشبيه ظاهر والثاني
ان الانسان الذى فى الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو ادى
وان كان ذا اجزاء فى نفسه اى اطراف واهضاء كالرأس واليد والرجل فكذا
الطلاق واحدا من حيث انه جنس وان كان ذو اجزاء، ثلث (قوله لكونه كمال المسمى)
اى لكونه فردا حكما لكون الثلث من اسم الطلاق كمال المسمى فيراد باسم الطلاق
الكمال المسمى وهو الثلث باعتبار التسمية مع النية مجازا لكن يرد على هذا
التوجيه اطلاق الاسم على تمام المسمى الموضوع له ان يكون مجازا لان الحقيقة
اسم اكل لفظ اريد به ما وضع له مأخوذ من حق الشيء فهو حقيق وحق
اى ثابت وحقيق اى جدير ومنه سميت الحاققة والمجاز ينال بالتأمل فى طريقه
وهو مذهب الجمهور وذهب طائفة الى اشتراط السماع فى كل فرد من المجاز

فيعتبر بذلك الطريق ويقتدى بنظرة ومثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثل القياس
من النص فعلم منه بالقياس ان كمال المسمى وهو الثالث الطلاقات مجاز لان لفظ
الطلاق موضوع في اللغة بمعنى التطليق كالاسد اذا كان اسم رجل وهو
المسمى له يكون لفظا مجازا لغة لان الاسد موضوع للهيكل المخصوص فلا يسقط
بما هو موضوعه الاصل ايدا فكون مجازا لغة في الرجل حال كونه اسما والطلاق
كذلك (قوله علة لعدم اقتضاء) وفي عبارته رمز الى ان التعلق معنوي وعندي انه
علة لقوله ويحتمله كله لان في ضمن الاثبات احتمال معنى الكل اثبات عدم احتمال
التكرار لان تضمن الامر مصدرا لا يحتمل العدد يقتضي عدم احتمال التكرار لان
التكرار لا ينفك عن العدد فشوت معنى احتمال الكل الكون المصدر فردا في الكل
حكما لافي احتمال التكرار (قوله كالاثنتين في طلاق الحرة الخ) لان الاثنتين لا يكون
فردا لا حقيقة ولا حكما ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد ويؤيده ما ذكر شمس
الائمة ولا يعمل بنية الثنتين اصلا لانه ليس معنى الفرد صورة ولا معنى بالنسبة الى الحرة
واما بالنسبة الى الامة فيقع بالنية لانه كمال المسمى بالنسبة اليها (قوله والثالثة الخ)
مثال هذا الاصل رجل قال لامرأته طاقى نفسك او قال لاجنبي طاقى امرأتي فان ذلك
واقع على الثالث عند الفريق الاول وعند الشافعي يحتمل الثالث اتفاقا والمثني
اختلافا وعندنا يقع على الواحدة وان لم ينوشنا وان نوى الكل وهو الثالث فعلى
مانوى (قوله وغيرها) اي غير الثلاثة من الاعداد في سائر الاجناس لان عدد سائر
الاجناس غير متناهية وكالاعداد في الطلاق ثلثة (قوله وذلك) اي بيان عدم كون
المصدر محتملا للعدد وذلك اسم مشار بعدد ويجوز اطلاقه بمعنى هذا كما ذهب اليه
بعضهم كذا في البحر وذكر في شرح التأويلات ان ما لا يحس بالبصر فالاشارة
اليه بلفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب
ومن حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال
اللفظين وذلك كما يقال دخل الامير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت
ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى الاخبار عن دخول الامير وهو مما لا يحس بالبصر
ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن جريح والكسائي والاختفش وابوعبيدة ان معنى
قوله تعالى ذلك الكتاب هذا الكتاب انتهى ولكن استعمال ذلك بالواو في عبارة
المحصلين في مقام التفصيل والبيان فلا يحتاج الى هذا الاعتبار كما فسرناه في قول
المص (قوله لان المصدر مفرد الخ) لان المصدر لا تركيب فيه (قوله والمفرد لا يقع
على العدد الخ) لان العدد ما يتركب من الافراد والتركيب وعنده مشافبان

(قوله بل في الواحد حقيقة) أي عندنا (قوله لتعينه) أي لشيئته وهو الفرد الحقيقي
والحكمي (قوله أو اعتباراً) عطف على حقيقة أي لا يقع الأعلى الفرد الحقيقي
والحكمي (قوله أعني المجموع من حيث هو المجموع) أي الواحد المراد بجميع
أجزائه (قوله فانه) أي المصدر (قوله جنس واحد مجموعي اعتباري) وإن كان له
الأجزاء (قوله من الاجناس) أي من الاجناس الشرعية كالنكاح والطلاق والعناق
وغيرها فيكون جنساً واحداً بجميع أجزائه بالنسبة إلى سائر الاجناس (قوله فيحتمل)
أي الجنس الواحد المجموعي من المصدر (قوله لكونه) أي لكون الجنس الواحد
الحكمي المجموعي كمال المسمى وهو الثلاث الطلقات (قوله وههنا) أي في كون
المصدر مفرداً لا يقع على العدد (قوله فينوع الخ) لأن المصدر اسم جنس كرجل
مثلاً واسم الجنس في الحقيقة فرد شائع في أفراد الاجناس على سبيل البدلية
لا على التعيين فإذا دخل عليه لام العهد فتعين لرجل معين كقولك فعل الرجل
كذا تريد رجلاً معيناً نحو زيد الرجل وزيد الإنسان أي الكامل في الرجولية والانسانية
لأن الالف واللام إذا دخل على الجنس يصرف إلى التكامل وإذا دخل لام العهد
يراد به المعين قال الله تعالى كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
أي ذلك الرسول بعينه وهو موسى عليه السلام وكذا في اللام الجنس يراد به الفرد
الغير المعين قال الله تعالى أخبرا عن يعقوب عليه السلام وأخاف أن يأكله الذئب
ويقع على أقل ما يحتمل اللفظ وهو الواحد في الجنس المفرد بالاتفاق وكذا
في الجمع عندنا خلافاً للكشاف في الفرق بين اللام الداخلة على المفرد وبينها
داخلة على المجموع يعني استغراق المفرد أظهر من الجمع عند صاحب الكشاف
لكنه مراد بل الجمع المحلى باللام أو الإضافة أشمل لأن قولهم اعتقت عبدي
وأهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض لأن الصفر والبيض صفتي الدينار
والدرهم وإن لم يشملا ما كانا صفتين لاسم الجنس الشامل إلى الواحد ولما كان عبد
واحد معتقاً إذا كان له عبد واحد في قوله اعتقت عبدي ولما حث في تزوج الواحدة
في قوله لا تزوج النساء وأما مسلك صاحب الكشاف في سورة البقرة في قوله تعالى
الضالقات فإن قلت أي فرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة
على الجمع قلنا إذا دخلت على المفرد كان صالحاً لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به
وإن يراد به بعضه إلى الواحد منه وإذا دخلت على المجموع صلح أن يراد به جميع
الجنس وإن يراد بعضه لا إلى الواحد والجمعية في جعل الجنس لافي وحده أنه انتهى
وتبعه السيد السند في حاشيته فالتفصيل في محله فأرجع ثمه لأن هذه الصنادقة

لأننا عاهدنا البحث (قوله فليس) أي كون المصدر مفردا مقابل التثنية والجمع مسلم
 (قوله ولكنه لا يشك في احتمال العدد) لأن اسم الجنس يحتمل العدد لأن الحقيقة في اسم
 الجنس من حيث هي هي في ذاتها صالحة للتوحيد والتكثير لتحقيقها مع الوحدة
 والكثرة ولاجل هذا يكون اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق وإن لم يكن الاسم
 محتملا للكثرة فكيف يكون الاستغراق في قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر (قوله والمنع
 مكبرة الخ) لأن وظيفة السائل ثلثة المناقضة والنقض والمعارضة لأنه إما أن يمنع
 مقدمة الدليل أو الدليل نفسه أو المدلول فهنا ليس من قبيل الأول لأن السائل
 أن منع مجردا أو مع السند فهو المناقضة فلا يكون منعه في هذه الصورة بل بالدليل
 بل بالدليل فهو غصب غير مسموع فلا يقال له المكبرة وإن منع نفسه بالشاهد
 فهو النقص وإما منعه بلا شاهد فهو مكبرة غير مسموعة اتفاقا وإن منع المدلول
 بالدليل فهو المعارضة وإما منعه بلا دليل فهو مكبرة أيضا اتفاقا فقول المص
 مكبرة يحتمل الثاني أو الثالث واعتبارهما معا ويمكن أن يكون غصبا غير مسموع
 عند المحققين لأنه منع مقدمة الدليل وهو لأن المصدر مفرد والمفرد لا يقع على
 العدد بقوله أهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو وهو يعني يدل
 على القلة والكثرة قبصير غاصبا غير مسموع (قوله من حيث هي هي دلالة
 على العدد الخ) هذا جواب سؤال مقدر ذكرناه في تعريف الحقيقة بالام
 الاستغراق حاصله سلبا كون اسم الجنس للكثرة بقرينة العوارض وهي لام
 الاستغراق وجوابه لكن لأن سلب استعماله في الكثرة بلا قرينة ولا دليل يدل على
 الكثرة في الخارج (قوله اذ دلالة للام على الخاص أصلا) فيه بحث لأن العام
 إذا أريد به بعضه فانه حقيقة فيه لأنه موضوع لشمول جميع من المسميات كما ومن
 والآخر كذلك للاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى من
 شرط الاستغراق فيه يقول أنه مجاز في البعض أيضا مع أن المدعى عكسه في هذه
 المسئلة فتفطن والتحقيق سبق مرة بعد أخرى في أن الأمر حقيقة في الوجوب
 والندب والإباحة فيصح استعماله فيه قطعا فتأمل (قوله بمعنى كل فرد) كما في قوله
 تعالى إن الإنسان لفي خسر (قوله لا بمعنى جموع الأفراد الخ) يعني لا بمعنى الفرد
 الحكمي الاعتباري بجميع أجزائه كما قلتم (قوله فإن زعمت أنه أيضا واحد
 اعتباري الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره أن المشتبه عندنا فرد وعندكم كل
 فرد فلا وجه للبحث فأجاب بقوله في المطلوب اذ لا ينبغي باحتمال العموم وانكار
 سوى كل فرد من أفراد الفعل (قوله انما هو من أداة الاستغراق وكلامنا في المفرد

العارى عنها الخ) ويمكن ان يفسر بان يقال انكم اخذتم الكل من النية باعتبار
 الاعداد الشامل بجميع الاجزاء وهذا ايضا مجاز يحتاج الى القرينة لاجماله فكيف
 يقال ابن احدهما عن الآخر فتأمل (قوله انه) اى الامر (قوله لولم يحتمل العدد
 لما صح تفسيره به) اى بالعدد (قوله مثل طلق نفسك الخ) حاصله كيف يقال
 ان الامر لا يحتمل العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لا يتقام كقول الرجل لامرأته
 طلق نفسك ثنتين او ثلث مرات وكانت ثنتين او ثلث مرات نصبا على التفسير
 ولولم يحتمل لما صح ذلك وكذلك تقول صم ثلثة ايام او كل يوم اى ابدا (قوله
 بانا لان لم انه تفسير الخ) اى لانه تفسير لغة على سبيل بيان موجب المطلق
 منه (قوله بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ الخ) يعنى بل تغيير الى معنى آخر
 لا يحتمله مطلق بل يحتمله التغيير كما قرن الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على
 سبيل تغيير موجه الى وجه آخر لاعلى سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول
 القائل انت طالق ثلاثا لا يحتمل التأخر ولا ثنتين ولو قال الى شهر او الى واحدة
 تأخر الى شهر ولم يقع الاثنان (قوله ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد الخ)
 اى تبين ان عمل العدد فى التغيير لا فى التفسير لان التفسير يقرر الحكم لا يغيره
 وتوضيحه انه لو قال لامرأته امرك بيدك فطلق نفسك او اختارى فطلق
 نفسك فقالت طلقت نفسي او اخترت نفسي يقع الطلاق باننا اعتبارا للمفسر
 وهو اختارى او امرك بيدك فبكونان كتابة لاصريحا ولو قال اختارى فطلبة
 او امرك بيدك فى تطلبة فطلقت نفسها او اختارت نفسها فهى رجعية لان
 التطلبة ام يوضع على وجه التفسير بل خيرها فى التصريح فكان رجعية كذا
 فى الجامع الصغير للثر ثابى واما نصب العدد على التمييز فليس على التفسير بل
 اقامه مقام المصدر فان قوله طلقت امرأتى ثنتين او ثلاث مرات معناه طلقت
 تطلبة ثنتين او تطلبة ثلثا كذا فى النجوم واصول شمس الأئمة حتى لو قال
 لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقدمات المرأة قبل ذكر العدد اى عدد الطلاق
 لالفظ العدد وهو الثلاث فتبين ان عمل قران العدد فى التغيير لا فى التفسير لان
 التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا له وحكم شمس الأئمة فى هذه المسئلة
 بالتغيير لا بالتفسير صريح بان وقوع الطلاق بلفظ العدد لا بالصيغة لانها
 مذكورة وانما قال وقدمات قبل ذكر العدد لان الزوج يحتسب الى البيان وبعد
 الموت لا يبعد لعدم وقوع الطلاق بعده فلا يقع شئ وتوضيح التفسير والتغيير
 سبق (قوله مشكل انت عرفت قبل) لاشكال اصلا فى التغيير فى القران لان قران

العدد بالامر كقرآن الشرط والاستثناء بالطلاق اذا قلت انت طالق ثلثا لا يحتمل التأخير ولاثنين واذا قلت الى شهر او الواحدة غيرت موجبهما حقيقة لا صرفية فلا يرد هذا الاعتراض فلا يحتاج الى جواب المص بارجاع الحقيقة اللغوية الى الحقيقة العرفية فهي مجاز ايضا كما اريد من الامر المعنى انكلى المجموعى وهو الفرد حكما (قوله يخالف لاجماع اهل العربية الخ) اقول لا مخالفة لهم لان الجنس عندهم موضوع لواحد شايع على سبيل البدلية (قوله فنى اقتصر المتكلم على المصدر) الذى لا يحتمل العدد (قوله علم انه اراد موجبه العرفي الخ) اعلم ان البرزوى وجميع الاصوليين جعلوا المصدر وسائر اسم الجنس كانسان فردا حقيقة وحكما من كل وجه في الواحد عند اطلاقه وفي الكل محتملا بصيغة انه واحد بجميع اجزائه عند الاعداد وتبعهم المص وقد اضطر في هذا المقام عن الجواب لجعل الواحد الحقيقي من كل وجه مجازا والكل المجازى الاعتبارى حقيقة وام يطلع على مراد المجيب عن البحث بقوله واجب وهو صاحب الكشف مع تصريحه بقوله على سبيل تغيير موجبه الى وجه آخر لاعلى سبيل بيان موجب المطلق منه كقران الشرط والاستثناء بالجملة على سبيل تغيير موجبه الى وجه آخر لاعلى سبيل بيان المطلق منه (قوله قيده به احترازا عن اسم فاعل علما كالحارث والقاسم الخ) اللام فيهما زائدة ليست بلازمة كالان والذى والى والجوت لانها لا تنفك عن اللام مع البناء بلازمة بالعلية كالنجم والديوان والثرى بالكن يجوز دخوله على العلم لمحا لوصفيتها مقصورا على السماع كالقياس والحسن والحسين ولا يقال المحمد والعلى كدخوله في قول الشاعر باعدام العمرو من اسيرها حراس ابواب على قصورها اعلم ان جميع النحويين ذهبوا الى زيادة اللام في العمرو وتبعه ابن الحاجب في شرح المغصل لكن قال في محل آخر يريد النكرة بالعلم لمشاركتها في الاسم فاجراه مجرى الانواع نحو رجل ورجل وادخل عليه الالف واللام في قوله باعدام العمرو الخ وفي البحر اللام للعهد والمخضوز والغلبة وموصولة وزائدة لازمة كالان والذى او غير لازمة نحو باعدام العمرو الخ قال الدماميني في شرح التسهيل لا يثبت اسما بيا قد تحلى باللام الا الان وهو شاذ لا ينقاس عليه لان الشذوذ في حكم عدم انتهى اقول لم يطلع على ما قاله ابن يونس ان اللام والالف واللام الاسماء المبنية لا تنوب عنها الاعراب الا ترى ان قولهم الآن والذى والى والجوت ونحوها لم تنوب عنها اعرابا قال ابو حسان في الارشاق وفي سبب بناء الآن اقوال

وقد يعرب على رأى بدليل انتهى وفي هذا المقام تفصيل لا يساعده هذا الفن
 (قوله فان السلالة المعثرة الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ان الحارث والقاسم
 يدلان على المصدر مع انهما ليسا بمأخوذ فيه فاجاب بقوله فان السلالة المعثرة الخ
 حمله المصدر في الاعلام ليس بمراد وان توجه ذهن اليه لان العلم انما وضع
 للدلالة على المسمى لا على الدلالة على الموضوع له (قوله كالسارق) في قوله تعالى
 السارق والسارقة (قوله وذلك) اي عدم افتضاء المصدر الذي دل عليه
 اسم الفاعل (قوله اريد بها) اي السرقة (قوله المرة عندنا) وعند هم المرتين
 وبعد الثالث لا محل للقطع وعندنا البني فقط لان قراءة ابن مسعود رضي الله
 تعالى عنه فاقطعوا ايمانها بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كأنه قال فاقطعوا
 ايمانها فلا يتناول البسري فيكون محل القطع في المرة الثانية الرجل البسري
 بالسنة والاجاع لانه آلة السرقة كاليد فان قيل بخصيصه الايدي بالبني يجري
 مجرى النسخ فلما هذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت
 بالبني كان القيد زيادة وصف بالحكم المسكوت عنه فيثبت فيه كافي قوله تعالى
 فصيام ثلاثة ايام متتابعات غير تقع الاطلاق بالقيد ويجب الجمل على السنة
 والاجاع وان لم يقرأه ابن مسعود مع انها ثابتة فاذا ثبت التقيد في النص جعلت
 صفة الجمع في ايديهما مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلو بكما
 وكقوله تعالى الحج اشهر معلومات كيف والعمل بالجمع غير ممكن لانه ليس لكل
 انسان الايدي كالاصابع فيصرف الى البني وفي كون الجمع المحلى باللام والاضافة
 مضحكا اتفاق سوى صاحب الكشف كما سبق (قوله ولا احتمال ههنا للواحد
 الاعتباري) اي لاحتمال لمصدر الذي دل عليه اسم الفاعل ان يحمل على المعنى
 المجموع الاعتباري (قوله اعني كل السرقات التي توجد منه) اي من السارق
 والايانم ان لا يقطع السارق الى آخر العمر (قوله والاولى) اي البني (قوله متعينة)
 يعني الآية بجملة والسنة والاجاع وقراءة ابن مسعود يفسرها اذ القراءة يفسر
 بعضها بعضها كما اختص مصحف ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات كما سبق
 (قوله فلا يكون البسري) بالاجاع والسنة وقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه
 (قوله والاعمى اذ ضرورة الخ) عطفت على البسري اي فلا يكون الاطراف
 مرادا كما قال الشافعي لضرورة الشرع فانه عليه السلام كان صاحب الشرع
 واليه نصب الشارح كذا ذكره فخر الاسلام في شرح التوقيم السارق لا يؤتى
 على اطرافه الاربعه عندنا ولكن يحبس حتى يجد توبته (قوله فتقول الشافعي)

ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية الظاهر ان يقول
 فقول الشافعي ان الآية تدل على قطع اليسرى تدل وعلى اطرافه الاربعه يكون
 ضعيفا وجه استدلاله ان الله نص على الايدي بنفس الجمع و اضافها الى السارق
 ماوجب الاستغراق كقولك عبيد كما فبدخل اليسار كاليمين في الحكم بمطلق الاسم
 ولا يحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجري مجرى النسخ
 عندكم ولان فيه ابطال صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما
 يمينان فثبت ان اليسار محل القطع وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمين وفوق
 الرجل اليسرى فيكون محل القطع الا ان في المرة الثانية يثبت المحبة للرجل
 بالسنة والاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحبة بالسكاب و قطع الاطراف الاربعه
 لكونها آلة للسرقة كما قطع اليسار في المرة الثانية عندنا يقطع جميع الاطراف
 بفقد السرقة عنده ووجه الضعف ان قول الشافعي بعد تعيين صاحب الشرع
 قولنا ونعلا اليد اليمنى والرجل اليسرى مع انضمام اجماع الصحابة رضوان الله
 تعالى عليهم اجمعين في يد اليسرى والاطراف الاربعه ضعيف وان يجوز عنده
 حل المطلق على المقيد في القراءة الغير المتواترة لان الواجب قطع يد فاذا
 قيدت باليمين بالسنة والاجماع والسكاب كان القيد زيادة وصف فيه فيرتفع
 الاطلاق بالقيد ويجب الحمل بالاجماع وكأنه قال لآخر اعثق عبدا من عبيدي
 ثم قال منبت بغلان وهذا جائز عنده ايضا (قوله قبل مع ان الحكم واحد الخ) يعني
 قيل في وجه قول الشافعي حل المطلق على المقيد اتفاقا فكيف لم يحمل الشافعي
 المطلق يعني ايدهما على المقيد يعني قراءة ايمانهما مع ان الحمل اتفاقا في
 (قوله لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد) في هذه المسئلة لما سبق
 في بحث تعريف القرآن قال مالك والشافعي لا يجوز العمل بالشاذ
 مطلقا لانه ليس بقرآن اهدم نواتره (قوله لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة)
 يعني لا ينكر الشافعي حل المطلق على المقيد لكن ينكر حل هذه الآية المطلقة
 على حل قراءة ابن مسعود لانها ليست بآية عنده لانها غير متواترة حتى يكون
 آية مقيدة يصح الحمل عليهما اتفاقا (قوله وهو الذي لم يقيد المطلوب به بوقت)
 اي الذي لم يقيد المطلوب به بوقت معين كالموقنة لان الموقنة انواع بالنسبة الى
 الوقت فالمطلقة نوع واحد بالنسبة الى الوقت لانها غير متعلقة بوقت معين
 فيكون مطلقا واحدا فان قلت العباد لا بد لها من وقت فكيف يكون مطلقة
 قلت يعني من الوقت الوقت المحرود الذي تعلق جوارها به كالموقنة لا يقال ما من

فعل الاطلاق بوقت محدود عند وجوده لانا نقول المراد الوقت عينه الشارع
لا غير الا ترى ان قضاء صوم رمضان يجوز الى وقت لا يفوته القضاء وكذا قضاء
الصلوة واداء الزكاة والغطر والعشر والكفارات ايضا لان الشارع لم يذكر لها
وقت معين (قوله يكون الاتيان به) اي بالمطلوب به (قوله بعده قضاء) اي بعد وقته
قضاء (قوله وقد يزداد او غير مشروع الخ) يعني قد يزداد او غير مشروع بعد قوله
قضاء (قوله فعلى الاول) اي عدم الزيادة يكون امر الحج وهو حرجوا (قوله مطلقا)
اي مطلقا عن وقت معين في سنة معينة لكونه واجبا في العمر (قوله وعلى الثاني)
اي على زيادة او غير مشروع يكون موقتا وهو الحق لان فخر الاسلام قال واما
النوع الرابع من الموقته فهو المشكل وهو حجة الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل انه
وقته العمر او شهر الحج في كل عام صالح لادائه او شهر الحج من العام وقت معين
لادائه ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لادائه يعني اذا اخرج
عن العام الاول كان مؤديا لقاضيا بالاتفاق فاما الوصف الثاني اي تعيين اشهر
الحج من العام الاول لادائه فهو صحيح مع وصف الاول عند ابى يوسف في الحلال
اي في السنة الاولى واشهر الحج في هذا العلم الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت
الصلوة من حيث انه لا يجوز تأخير الصلوة عن الوقت فكذلك لا يجوز تأخير الاداء
عن السنة الاولى فاذا ادرك العام الثاني صار بمنزلة العام الاول لا بصير العام الثاني
كذلك اي بمنزلة العام الاول لا بشرط الادراك الى الثاني الا انه اذا اداه صار
مؤديا لقاضيا وقال محمد لا يتعين هذا الوقت اي العام الاول لادائه وانما وقته العمر
فبسمه التأخير بشرط ان لا يفوته عن العمر اعلم ان الاشكال في ذات الحج وفي وقته
اما الحج فانه فرض العمر فمن هذا الوجه يشبه الصلوة ومن حيث انه لا يسع في كل
سنة الا حجة واحدة يشبه الصوم او من حيث انه اركان معلومة لا يقع الامن اركان
معلومة معينة من اشهر الحج كان يشبه الصلوة ومن حيث انه يمنع مشروعية
غيره كان يشبهها بالصوم وقبل الاشكال في الوقت واسناد الاشكال الى الحج بمجاز
اما الاشكال في الوقت فان وقته كل العمر فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن
حيث ان اشهر الحج في كل عام لا يسع فيه الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم وقبله
الاشكال بالنسبة الى سنة واحدة فان اشهر الحج في كل سنة يفضل عن الاداء
فكان يشبهها بوقت الصلوة ومن حيث انه لا يجوز فيه الا حجة واحدة يشبه بوقت
الصوم وانما سمى مشكلا لانه دخل في اشكاله هذا المخلص ما في البردوى وشروحه
(قوله من اقسام المطلق) لانه ليس لها وقت معين لادائه لاني اليوم ولا في السنة

(قوله كما ذهب اليه صاحب الميزان) اقول لا وجه لتخصيصه به بل عند عامة
 الاصوليين والفقهاء (قوله ولا قبله) اى تعالى الصوم بالنهار داخل في مفهوم
 الصوم لانه غير ممكن في الليل في الايام المنهية فلا يكون قيد اليوم للصوم قبله
 للصوم بالوقت (قوله وعدها من الموقت الخ) اقول وجه التماس بناء على ظاهر
 قول الامام محمد في اختلاف وقت الحج وهو اشهر الحج من هذا العام بمنزلة يوم
 ادركه في حق قضاء رمضان فان من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما
 من ايام آخر لا يمين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو اخر وقته لا يأتى لان وقت
 القضاء جميع العمر فكذلك الحج فاذا كان الحج موقتا مع كونه عمريا يقتضى ان يكون قضاء
 الصيام وسائر الاداء من الصيام موقتا وانما خص هذا المنظر دون الاول اى دون
 اول جزء الوقت في الصلوة مع انه مثله بلا فرق لانه اشبه بوقت الحج من وقت
 الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان وقت اداء
 الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل
 بخلاف وقت الصلوة لانه لم يتخلل بين اجرائه ما يمنع جواز الاداء (قوله اى الامر
 بصدقة الفطر الخ) وفي البردوى والنذر بالصدقة والنذر المطلق جمع بين
 ماوجب باليجاب الله تعالى وبين ماوجب باليجاب العبد فالزكاة والعشر وصدقة
 الفطر نظير الاول والنذر بالصدقة المطلقة اى غير المقيدة بوقت نظير الثاني
 في امر المطلق لا يوجب الفور (قوله

فصل

والصحيح) الذى عليه مشايخنا وفي البردوى والصحيح الذى عليه عامة مشايخنا
 (قوله لا يوجب الفور) يعنى ان الامر المطلق عند عامة مشايخنا لا يوجب الفور
 بلا خلاف الا في مسألة الحج لان تعيين الوقت فيه مختلف فيه ابتداء فلانعى
 مسألة الحج مبنية على سائر الامر المطلق الذى يقتضى الفور على معنى ان في الامر
 المطلق اول اوقات الامكان متعين للاداء عند ابي يوسف لان الخلاف في الامر
 المطلق لا يوجب الفور ام لا مثل وجوب الزكاة وصدقة الفطر والعشر وغيرها
 ابتدائى كما زعم الكرخى حتى يحمل على الامر المطلق اختلاف الحج الذى عند
 ابي يوسف واجب على الفور حتى يأتم بنفس التأخير رواه عنه بشرى والمعلى
 وهكذا ذكر ابن شجاع عن ابي حنيفة قال سئل عن له مال الحج ام يتزوج قال
 بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب في الحج عنده على الفور لكن في مطلق
 الامر اتفاقى سوى الكرخى وجهاة من جماعة من مشايخنا (قوله وهو) اى
 الفور (قوله لزوم الاداء في اول اوقات الامكان) اى لزوم اداء الواجب في الامر

المطلق في اول وقته (قوله بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه) اى اول وقته الذى
 يمكن الاداء فيه (قوله خلافا للكرخي منا) وفي البردوى وجها عدة من مشايخنا
 لان الكرخي جعل مسألة الحج بناءة على الامر المطلق مع ان المسئلة مبتدأة غير
 بناءة لان الامر المطلق لا يوجب الفور عند ابي يوسف ومحمد وطامة مشايخنا
 بخلاف (قوله وبعض اصحاب الشافعي) اقول هذا التقيد يقتضى ان يكون
 التأخير في الامر المطلق جائزا مطلقا مع ان جواز التأخير عند الشافعي واصحابه
 في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض ذكر القرالى في المستصفي ان التأخير
 عند الشافعي واصحابه جائز في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء
 الى السنة الثانية في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض فلا يكون اتفاقهم
 على عدم الفور معنا مطلقا وذكر في اشارات الاسرار لابي الفضل الكرماني وقال
 محمد والشافعي يجب توسع الجمل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه اذا اخر
 يفوت واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم بالتأخير وان كان
 بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يجل التأخير فان العمل
 بدليل القلب واجب وعند الشافعي لا اثم بالتأخير وان مات كذا في المسوسط
 وغيره والخلاف في التأثم بالتأخير لافي جواز التأخير اتفاقا (قوله والقائلين) عطف
 على قوله للكرخي فيدب بحث لان ايجاب الامر المطلق عن القرينة التكرار يتكرر وقته
 عندهم ولا وقت للمطلق حتى يقتضى التكرار يتكرر الوقت بل شبهتهم في هذا
 الخلاف انما يكون في بناء الامر المطلق على مسألة الحج كما قال ابو يوسف على
 الفور ومحمد على التراخي لاما قاله المصنف بقوله لهم قوله تعالى الخ (قوله بل
 من الفاء الخ) اى الفاء التي تدل على التعقيب اقول الجواب الصحيح في هذا المقام
 ان الامر المطلق في هذا الامر لا يقتضى الفور من الفاء بل من علم الله تعالى
 المحيط الى الابد كما في قوله تعالى ولوترى اذرقفوا على النار فتري مستقبل واذا ظرف
 لماضي ومضاف للجملتين وانما كان كذلك لان الشئ كائن وان لم يكن بعد ذلك
 عند الله قد كان لان علمه به سابق وقضاه نافذ فهو كائن لا محالة فهذا من هذا
 القبيل لامن الفاء التعقيدية (قوله اقول قد منع المحققون الخ) اقول لا يريد بهذا
 المنع على المحجب لانه لم تدع الفاء الجزائية التعقيدية بل التعقيب مطلقا مثل الاول
 فالاول والاقدم فالأقدم لان اذ ظرف لماضي الزمان لا شرط حتى يرد عليه
 المنع وان سلم كونها ظرفا متضمنا لمعنى الشرط لا يقتضى وجوده وجود الشروط
 كيف يكون التعقيب فلا نسلم الشرط الشرعي لا يقتضى وجود الشروط لكونه

علة فيكون تعقيباً لعدم تخلف المعلول عن العلة (قوله للقطع) علة للمنع على طريق المناقضة يعني سند لمنع مقدمة الدليل وهي افادة التعقيب ويسمى بالحسب وهو تعيين موضع الخلط وليس بدليل للمنع فهو غصب غير مسموع عند المحققين نعم قد يتوجه ذلك بعد اقامة الدليل على تلك المتقدمة المنوعة ويجوز ان يمنع الدليل نفسه بالشاهد فيكون نقضاً او المدلول بالدليل فيكون معارضة اقول يمكن ان يجب من جانب المعلل عند المناقضة بالدليل او بالتنبية او اثبات مدعى دليل اخر فهو الاقدم فالأقدم وعند النقض ايضا بنى شاهد بالمنع بان يقال انسلم عدم دلالة هذه الآية على الفور من عدم دلالة قوله تعالى اذ انودى لان اذ للظرف زمان الماضي واذا في هذه الآية شرطية واستقبالية فلا اتحاد بينهما وان كان في بعض المحل اتحاد بينهما في دخول الفاء الجزائية او اثبات المدعى بدليل اخر ايضا وعند المعارضة بالتعرض الى دليل المعارض اذ يصير المعلل حينئذ كالمسائل وبالعكس ثم ان من يكون بمصدر التعليل قد لا يكون مدعياً بل نافلاً عن الغير فلا يتوجه عليه المنع بل يطلب منه تصحيح النقل فقط هذا الذي ذكرناه طريق المناظرة (قوله لادلالة لقوله تعالى اذ انودى الخ) اقول وان سلم عدم دلالة هذه الآية المصدرة باذا الظرفية المتضمنة معنى الشرط في المستقبل من الزمان على التعقيب فلا يلزم من هذا عدم دلالة الظرفية الماضية الغير المتضمنة لمعنى الشرط التي وقعت الفاء بعدها على التعقيب نعم اذا وقع في الصدر يقع الفاء الجزائية بعدها نحو قوله تعالى اذ انقضت فتمة فابنوا لانه ظرف متضمن معنى الشرط وفي هذه الآية ظرف لان لا تسجد فابن القياس اعلم ان دليل القائلين بالفور ليس ما ذكره المصنف حتى يحتاج الى هذا التأويل بل دليلهم على ما ذكره القوم ان الامر يوجب أداء الفعل في اوقات امكان الاداء واهـ هذا او ادعى في الوقت الاول بسقط الغرض عنه بالانقضاء لان الامر طلب اداء الفعل وهذا الوقت صالح للطلب فيجب الاداء في الحال ولا يجوز التأخير لانه نقض للوجوب لان التأخير ترك لفعله في وقت وجوبه وترك الفعل في وقت وجوب الفعل نقض للوجوب وانه باطل ولان التأخير تنويع لانه لا يدرى ايتدر على الاداء في الوقت الثاني ام لا يتدر والمشكوك لا يمارض المتيقن فيكون التأخير تفويتاً ظاهراً ولان الحكم الثابت به الاعتقاد واداء الفعل والاقتصاد يجب على الفور وكذا الاداء ولان النهي ضد الامر وانه يوجب الانتهاء على الفور فكذا الامر يمكن النهي يوجب الدوام او وقوع مصدره في سياق النفي وفي الاثبات

مرة واحدة في المطلق (قوله فالوجه الخ) أي الوجه الكمال في الجواب
 وإنما فسرنا الوجه بالكمال لأن اللام إذا دخل على الجنس يحتمل الكمال نحو
 زيد لرجل وزيد الإنسان أي الكمال في رجولية والإنسانية ويحتمل أن يكون
 بمعنى الذي نحو البيت أي الذي هو بيت فإن اللام في الجنس يكون بمعنى الذي
 كاسم القائل والمفعول والتفصيل في البحر (قوله خالف جمهور المتأخرين بالامر الخ)
 أقول لا يمنع هذا الجواب دلالة الامر على الفور لأن امتثالهم بالامر وإذا كان
 امتثالهم بالامر المطلق بغير قرينة الفاعل الأمر المطابق على الفور مع أن الجواب
 خلافه (قوله أو يقال) عطف بتقديران على أن يقال فالتقدير أو الوجد في الجواب
 أن يقال أن ذلك يجوز أن يكون أمرا مقيدا بوقت معين لأن المنجب أن يسرع
 في إقامة الدليل فلا سائل أن يمنع وقته من مقدمته أو كليتهما على التبيين
 فلذلك يسمى منعا ومناقضة وتقتضيان صريحا ولا يحتاج فيه إلى شاهد يتقوى به
 المنع بل الجواز يكفي في المنع (قوله فلا دلالة فيه الخ) أي في الوقت المعين (قوله
 على المطلوب) أي على كون الامر المطابق على الفور وهو مطلوب لأنه صار
 موقفا فلا تذكر دلالة الوقت على الفور (قوله ولنا) أي لمامة مشايخنا القائلين
 بالتراخي (قوله أن الفور أمر زائد بثبوت الخ) وإنما قيده بالشروط لأن النهي يوجب
 الانتهاء على الفور اتفاقا (قوله فيحتاج إلى القرينة الخ) لأن الزائد عن معنى الشيء
 يحتاج في إرادته إلى القرينة كالحجاز (قوله بخلاف التراخي) أي بخلاف التراخي
 في الامر المطابق لأن الامر مأخوذ من المضارع فيكون التراخي معناه حقيقة
 على قول من جعل الاستقبال حقيقة أو مشتركا بين الحال والاستقبال لا أمرا
 زائدا يحتاج إلى قرينة (قوله بمعنى عدم التقييد بالحال) يعني المراد بالتراخي
 أن لا يكون معنى الامر بمعنى الحال ولا يكون فورا (قوله لا التقييد بالاستقبال) أي
 لا بمعنى التقييد بالاستقبال (قوله فلا يحتاج إلى القرينة) أي التراخي الذي لا يحتاج
 الامر في دلالاته إلى القرينة في الامر وهو الاصل لأن الامر لا يدل على الفور ولا على
 التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم لا يسنون بالفور امتثال الأمر به عقيب ورود
 الامر بالتراخي الايمان به متأخرا عن ذلك الوقت وصاحب التوضيح أصح على
 أن المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده أعم
 من الفور وغيره وذلك لأنه لما استدل على كون مطلق الامر التراخي بأن الامر جاء
 للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الدور إلا بالقرينة وعند الإطلاق وعدم القرينة ثبت
 التراخي لصورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر لأنه كان معارضا أن يقول جاء

للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقريته فعدمها ثبت الفور فدفعها بان الفور
 امر زائد بثبوت فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فظهر من
 هذا التحقيق ان مراده بقوله هو الاصل عدم القرينة وهو الاصل لا الاصل
 الذي دل عليه صيغة الامر وهو اما حال واما استعجال او مشترك بينهما
 والجواب منا غير ما ذكر المصنف ان صيغة الامر انما وضعت لطلب لا غير فلا يتبدل
 بزمن دون زمان كما في سائر صيغ الافعال الموضوعات لها بيانه ان قوله افعَل ليس
 يتعرض للوقت المعين كما ان قوله فعل ليس يتعرض للوقت المعين فكما لا يجوز
 تقييد الماضي والمستقبل بزمن فكذلك لا يجوز تقييد الامر بزمن ما فاستوت الازمنة
 كلها في حقه فثبت ان الصيغة لا توجب الفور واما قول الخصم في التراخي نقض
 الوجوب قلنا انما نقض الوجوب اذا كان مضيقا لا موسعا والقوات لا يتحقق الا
 بالموت والنجاة نادرة في الزمان الثاني فيمكن الاداء فيه وانما يجب تعجيل الاعتقاد
 لانه مستغرق جميع العمر فيجب في الحال وكذا الانتهاء مستغرق جميع العمر فيجب
 في الحال بخلاف وجوب الاداء حيث لا يستغرق العمر فلا يجب في الحال وبهذا
 الجواب قد طاع الصباح فاطنف المصباح (قوله وايضا) اي ولنا ايضا في منع
 الفور (قوله لكان الثاني والثالث تناقضا الخ) لانه لو كان معنى الامر الفور فهو
 الساعة او بعد ساعة او بعد يوم تناقضا لان معنى افعَل افعَل هذه الساعة
 ومعنى او بعد ساعة لا تفعل في الساعة بل بعد الساعة او بعد اليوم فيكون تناقضا
 (قوله ان يكون الاول بيان تقرير) اي يكون الاول تفسير الماثل عليه اللفظ كما سبق
 انه اذا قل الامر انه امر لك يدك فطلق نفسك يقع بآثار المفسر وتقرير الاول
 (قوله والاخير ان بيان تعبير الخ) اي تعبير اللفظ الى معنى آخر لا يحتمله مطابقة كقولك
 انت طالق لانا يحتمل التأخير والتأخير ولو قلت الى شهر او الا واحدة تأخر الى شهر
 ولم يقع الاثنان كما سبق وكذلك بالنسبة اليهما (قوله لبق على اطلاقه) اي
 اطلاق المفسر (قوله بما يكذبه) يعني انه نقاد الاجماع على افعَل مطلق وافعل
 الساعة مقيد يكذب بيان التقرير لان التقرير تفسير لا يغير المفسر فلهذا مغير
 (قوله اقول ان اريد الخ) اي الاطلاق في نفي اللفظ قد لم ان لفظ افعَل مطلق ولفظ
 افعَل الساعة مقيد لكنه غير مفيد لكون النزاع لفظيا (قوله وان اريد معنى الخ)
 اقول مراد المجيب اجماع غير الخصم فكيف لا يصح دعوى الاجماع عند الجواب
 الى الخصم الذي يخالف الاجماع (قوله اي بين ابى يوسف ومحمد الخ) ارجع
 الضمير الى ابى يوسف ومحمد ولم يذكر في المتن بل فسر بهما في الشرح لان مراده

ان هذا المتن لغز لا يمكن الاطلاع عليه الا بعد النظر في البردوى ان الخلاف في الحج عدم الخلاف في الامر المطلق مذكور فيه (قوله وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا الى انه الخ) اقول بين قول المصنوع اولا خلافا للكرخي منسوبا وبين قوله وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا نوع ركازة في الظاهر لكن المراد بقوله خلافا للكرخي منا في افادة مطلق الامر الفور عند الكرخي فقط لا عند جماعة من مشايخنا واما المراد بقوله وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا الخ فليس خلاف افادة الامر المطلق الفور عندهم فان الامر المطلق لا يوجب الفور عندهم غير الكرخي بل الخلاف ان الامر المطلق يوجب الفور عند ابي يوسف لان ابا يوسف حكم في امر الحج بالفور مع اطلاقه فيكون مبني لا يحسب الامر المطلق الفور (قوله والصحيح انه لا خلاف بينهما هنا) اي في محبت الامر المطلق لان الامر المطلق لا يوجب الفور عندهما وعند عامة مشايخنا (قوله والخلاف الواقع بينهما) اي بين ابي يوسف ومحمد (قوله ابتدائي) اي مسألة مستدأة لبنائية كما زعم الكرخي فعند ابي يوسف الحج واجب على الفور حتى باثم بالتأخير رواه عنه بشره والعلوي وذكر ابن شجباعة عن ابي حنيفة قال سئل عن له مال البعج ام يتزوج قال بل يحج فهذا دليل عنده على الفور كما سبق فذهب محمد في ذلك الى ان الحج فرض العمر بلا خلاف لانه اذا ادى بعد سنين يكون اداءه عند ابي يوسف ايضا لا قضاء وسبب الخلاف ان الحج يجب مضيقا عند ابي يوسف لا يسعه فيه التأخير عن العام وقال محمد يجب موسعا يسعه التأخير (قوله كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام) اقول ظاهر كلام فخر الاسلام على خلافه لانه قال واما النوع من الموقفة وهو حج الاسلام انتهى (قوله او لعدم الاطلاق) اي كونه ابتدائيا لعدم الاطلاق لانه لا يتأدى في كل عام الا في وقت خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج في جميع عمره (قوله بل هو موقت باشهر الخ) والى العبد تعينه كصوم القضاء فانه موقفة بالعمر ووقفت اداءه النهار دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي السنة ومع هذا لا يتعين الابتعاين العبد فعلا بطريق الاداء الا ترى انه متى اداءه كان مؤذيا ولو كان الاول متعينا لصار بالتأخير مقفونا كما في شهر رمضان مع ان عند ابي يوسف كان مؤذيا (قوله وقد مر معناه) اي انه موقت باشهر الحج دون باقي السنة (قوله ولما كان تقسيم المقيد) اي الامر الموقت المقيد من حيث هو مقيد بوقت (قوله الى الاقسام الخ) اقول اراد رد ما قاله البردوي اخذنا من الكشف يأتي تفصيله لان صاحب البردوي قال الامر الموقت ينقسم

الى ثلثة اقسام نوع منها جعل الوقت ظرفا للمؤدى وهو وجود الفسل وشرطا
للاداء وهو اخراج الفعل من العدم الى الوجود وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة
الآتى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا محضا لامعبارا كالصوم والاداء يفوت بفوته
فكان شرطا لان الشرط ما يتوقف عليه الحكم ولا يترتب والاداء يختلف باختلاف
صفة الوقت وتفسده الصلوة بالتعجيل قبله فكان سببا والقسم الثانى من الموقفة
ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل
الوقت معيارا له ولم يجعل سببا كاقوات صيام القضاء والكفارات والندور (قوله
باعتبار القيد الخ) اى باعتبار قيد الموقفة من الاقسام اثلثة (قوله قسم القيد الخ)
اقول قال فخر الاسلام القسم الاول من الاقسام الثلثة باعتبار تقسيمه الى اربعة
انواع لان القسم الاول وهو وقت الصلوة اربعة انواع منها ما يضاف الى الجزء
الاول اذا دى عنده والثانى ما يضاف الى ما يلى ابتداء الشروع وهو الجزء الذى
يتصل بالشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع آخر ما يضاف الى الجزء الناقص
عند ضيق الوقت وفساده كصلوة العصر وقت الاصفرار عند الغروب مثلا
والنوع ما يضاف الى جلة الوقت وذلك يكون فى القضاء دون الاداء واما النوع
الرابع من الموقفة وهو حج الاسلام فهو مشكل لانه فى كل سنة اذا دى يكون اداء القضاء
فعلم من هذا التقرير ان الاقسام الثلثة يصير ستة باعتبار قيد قسم الاول لبا اعتبار
تقسيم القيد الى ستة اقسام كما قال فخر الاسلام قال صاحب الكسف قوله وهذا
القسم اربعة انواع اى الوقت الذى هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع
فكان هذا فى الوقت تقسيمه السببه لالنفسه انتهى وتبعه المص فقال قسم القيد
الى ستة اقسام اربعة منها ما ذكر وخسة جعل الوقت الذى بمعنى الظرف
معيارا وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وجعل الوقت الذى بمعنى الظرف معيارا له
ولم يجعل سببا كاقوات صيام القضاء والكفارات والندور فيكون
ستة باعتبار تقسيم القيد اقول الحق ما قاله البردوى وتبعه صاحب التوضيح لان
الاصل فى انواع القسم الاول من الموقفة ان الوقت لما جعل سببا لوجوب الصلوة
وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تأخير الاداء
عن وقته او تقديمه على سببه فى النوع الاول لانا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء
سببا فاضطر الشيخ فقسم اولا الى ثلثة اقسام ثم قسم الاول باعتبار قيده الى اربعة
اقسام فصارت ستة لان المقسم غير معتبر بعد التقسيم حتى صار سبعة ولان الجمع بين
النظر فيه والسببية متعذر لانه ان روى جانب السببية يجب تأخير الاداء

عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى
 ان انصاوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وان روعي جانب النظرية بحسب تقديم
 الحكم على سببه وهو ممنوع بدلالة العقل وفيه ابطال اعتبار السبب وتختلف الحكم
 عن العلة لانه في معنى العلة فوجب ان يجعل بعضه سببا لان في جعل كله سببا يلزم
 احدا الامر بن المحالين فوجب ان يجعل بعضه سببا وبعضه ليس بسبب فلاجل
 هذا ايصح تقسيم القيد الى الاقسام الستة (قوله قيد حقيقة) كصلوة المفروضة
 في وقتها واداء الحج لانها من الموقنة لكن وقتها ليس بمتعين فتكون تسمية الموقنة
 تسامحا (قوله وهو) اي ذلك الوقت يشير جواز وضع الضمير موضع اسم الإشارة
 (قوله اما ظرف المؤدى) يعني يكون الوقت ظرفا حقيقة بالوجود الفعل لان حقيقة
 الظرف يطلق على الزمان والمكان (قوله المراد ما يفضل المؤدى الخ) يعني المراد
 بالظرف الظرف المحض لا المتعار كالصوم (قوله فاذا اكتفى على القدر المفروض
 الخ) يعني اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء لان
 الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا مقدرا به كالمسافر فيجوز الاداء في اي جزء
 شاء من اجزائه (قوله وشرطا للاداء) اي تحصيل الفعل واخرجه من العدم
 الى الوجود (قوله فان قبل ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية الاداء الخ)
 حاصله كل ما كان ظرفا لفعل كان شرطا له لانه لا وجود له بدون هذا الظرف
 نحو قوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق فالدخل في هذه الدار شرط حتى
 لو دخلت في دار اخرى لا تطاق ولان الظرف بمنزلة المحل والمحل شروط قوله
 فلا حاجة الى ذكرها) اي ذكر الشرطية لان كل ما كان ظرفا لفعل كان شرطا له
 كما عرفت (قوله قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل الخ) اي الفعل الذي لا يوجد الا
 بل على طريق المشاركة نحو اذ مات فلان من بني تميم وشعور من قتل قتيل (قوله
 عن وصف الاداء الخ) حاصله ان كان المراد من المؤدى لكمات التي تحصل في الوقت
 ومن الاداء اخر اجها من العدم الى الوجود فكانا معايرين (قوله لتعقبة الخ) اي لتعقبي
 الاداء بعد حصول المؤدى واخرجه من العدم الى الفعل بعد دخول الوقت
 ونفس الفعل يعتبر قبل الحصول والوقت الا ترى ان الوقت ظرف التوافل وليس
 بشرط وتقول ايضا الوقت ظرف المفروضة من حيث ان المؤدى وقع فيه
 وشرط من حيث انه مفوت بشوائه وفواته تهيئ الشريعة وتسليمه بوقت محدد
 لامن حيث انه ظرف فصارا معايرين (قوله وان اريد به من حيث انه هو المؤدى

قال لزوم) مسلم لان الاداء نسبة الى المؤدى (قوله لكنه غير بين حتى يستغنى عنه
 الخ) يعنى لزوم الظرف نسبة الى الاداء غير بين فيكون اللازم اعم مثلاً اذا ادى
 رجل الزكوة الى الفقير فالاداء تسليم الدراهم اليه و المؤدى نفس تلك الدراهم
 التى حصلت فى يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء
 اذ لا يلزم من كون الشئ شرطاً لشيء ان يكون شرطاً لغيره ولا يلزم من كون الشئ
 المسمى ظرفاً لشيء ان يكون مشروطاً لوجوده كالوعاء ظرف للماء فيه وليس بشرطه
 لانه يوجد بدون الظرف فكيف يستغنى عن ذكره بل قد ذكر الشرط فائدة
 عظيمة (قوله لالوجوب الاداء فانه) اى وجوب الاداء (قوله ثابت بالخطاب) اى
 يخبر من الله على العبد بخطابه (قوله كوقت الصلوة الخ) هذا مثال لكون الوقت
 ظرفاً مختصاً للمؤدى وشرطاً للاداء وسبباً لنفس الوجوب (قوله فانه ظرف لها)
 اى ان الوقت ظرف للصلوة (قوله لفضلها) اى الوقت (قوله عنها) اى الصلوة
 (قوله اذا اكتفى بالقدر المعروف الخ) يعنى اذا اكتفى فى الاداء على القدر المفروض
 يفضل الوقت عن الاداء ويجوز الاداء فى اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان
 ظرفاً معياراً كالصوم لمسا جاز ذلك فثبت ان مراد المصنف ظرف كامل وهو
 ان يكون الفعل واقعاً فيه ولا مقداره لان المعيار وان كان الفعل المأثور به واقعاً فيه
 لكنه مقداره فيزداد الظرف المحض وينقص بازدياده مثلاً لو طال ركعتنا
 من الفرض كقراءة سورة البقرة بالتأليف فى الفجر والمغرب مضى الوقت قبل
 تمام الاداء (قوله وشرط الخ) عطف على قوله ظرف فان الوقت شرط
 لاداء الصلوة فان حصول الفعل واخراجه من العدم الى الوجود يوجد فى ذلك
 الوقت فيكون الوقت شرطاً لاداء الصلوة (قوله لتوقفه عليه) اى لتوقف
 الاداء على الوقت لان الشرط ما يتوقف عليه الحكم ولا يترتب (قوله مع عدم
 دخوله فيه) اى عدم دخول الوقت فى الاداء لان الوقت شرط والشرط ليس
 بداخل فى الاداء وهو حكم الصلوة (قوله ولا تأثير فى وجوده الخ) اى لا تأثير للوقت
 فى وجود الاداء لان فى الوقت وخارج لا يختلف صورة ومعنى وقد سمي الاداء فى الوقت
 اداء وخارج الوقت قضاء فثبت انه لا تأثير للوقت فى وجود الاداء لكونه شرطاً والامام
 جاز الاداء فى خارج الوقت وهو مسمى بالقضاء فثبت ان الوقت شرط
 (قوله وسبب) عطف على ظرف او شرط (قوله لوجوبها) اى لنفس وجوب
 الصلوة لالوجوب الاداء كما سبق اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس
 الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء

فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء ولا يبقى فرق والفرق
انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه لما حضر وقت كان لازما
ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم
وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك
الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبنى على الاول لان السبب
اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة
هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي
الهيئة والثاني بادائها (قوله وقد ذكره) اي لكون الوقت سببا (قوله ادلة)
اي كثيرة مثل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ونظائره كثيرة (قوله
اقواها) اي اقوى الادلة قوله تعالى اقم الصلوة لادائك الشمس (قوله فان الاصل
في اللام الخ) الفاء علة اقواها (قوله كونها للتعليل الخ) حاصله ان كون هذه
الاية اقوى الادلة لكون لام فلندلوك الشمس للتعليل في الاصل فيكون نصا
للمسببة لان المراد بالسبب العلة ولما في سائر الادلة بلزوم العلية لالاهية صريحا
مثلا استدلاله بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه للتعليل انه اذا كان
الشيء خيرا الاسم الموصول فان الصلة علة الخبر وقد ذكر انه اذا حكم على المشتق
فان المشتق منه علة وهذا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه
شاهد الشهر فالشهور علة فيكون الاستدلال بواسطة مع ان الحكم على المشتق
يقتضي علية المشتق فيه ليس بمطرد قال الكافي في باب الربو ان كتاب البيوع
موضع الاشتقاق علية مأخذ الحكم اذا كان صالحا كالزنا والسرقه واذا امكن
فلا فيكون هذه الاية اقوى الادلة لكون العلية مأخوذة من الاصل (قوله
كونها للتعليل) فيه بحث لان النحويين ذكروا اللام الجارة اثنان وعشرون معنى
وام بقتصر على التعليل كما اقتصر سبويه معنى الباء على الالتصاق وهو معنى
لا يفارق عن الباء فلا يلزم من كون اللام تعليلا ان يكون اصلا لمعنى اللام ويدل
على عدم اصله تأخيرهم في الاستدلال لان الاصل واجب التقديم عندهم
(قوله دون الموقبة) فيه بحث لان اللام الموقبة ليست بمذكورة في معنى اللام الا
ان يقال ان معنى لدائك الشمس بعد دلوك الشمس فيكون موافقة بعد فيكون
وقية وفي المعنى والزركشي وعند اكثر النحويين والمفسرين وغير ابن اياز في هذه
الاية انها بمعنى بعد وقال ابن اياز انها للتعليل وفي الحديث صوموا لرويتكم
وافطروا لرويتكم كذلك وزعم بعضهم ان اللام وقية بلاواز وضع الوقت موضع

اللام كما قيل في لام لقبام قرينة يعنى وقت قيام قرينة اواقم الصلوة وقت
دلوك الشمس وهذا النزاع ليس كمن البداية لانها منقول عن الامثله وان كان
ضعيفا فانغصبل في البحر والكشاف والمغنى (قوله ومعنى سببته لها الخ) هذا
جواب سؤال مقدر تقديره ان معنى السببية ههنا علة مستقلة للحكم والعلة للحكم
هو الله تعالى فكيف يكون الوقت سببا لها فاجاب بقوله ومعنى سببته الخ (قوله
رتب الحكم عليه) اى رتب الله تعالى الحكم على الوقت (قوله لظهوره) اى
اظهار الحكم في ذلك الوقت (قوله كترتيبه) اى الله تعالى (قوله وهذه) اى
السببية (قوله مؤثر فيه) اى في الحكم (قوله كالنار في الاحراق) اى كنسبة
الاحراق الى النار في قولك النار محرقة مع ان الاحراق في الحقيقة مختص بالله
تعالى تخلفه في قصة ابراهيم عليه السلام ليكن ينسب الى النار بعادة الله تعالى
لانها مؤثرة حقيقة كما قال الجوس ولهذا يفرق بين الحكماء وحكماء الاسلام
في تأثير الكواكب بعادة الله تعالى (قوله فان قبل الحكم قديم فلا يؤثر فيه) اى
في حكم القديم (قوله اى الوقت الحادث) المتجدد انا فانا (قوله القديم هو الايجاب
الازلى) اى الذى منزه عن تعلق بالثأثير اليه (قوله والوقت ليس بمؤثر فيه)
اى في ايجاب الازلى (قوله وانما يؤثر) اى الوقت (قوله فيما يترتب عليه) اى على
الايجاب وهو وجوب الصلوة في وقته وهو حادث فلا اشكال في تعلقه كما قال
المتكلمون الارادة قديمة والتعلق او الظهور حادث (قوله قوله ولنا فاة) مبتدأ (قوله
علة لقوله قلنا خبره) يعنى ولنا فاة متعلق بقلنا (قوله قدمت) اى ولنا فاة (قوله
عليه) اى على قلنا اقول هذا التقديم كلام جيد عند سببويه وليس للمحصر سوى
التمحصرى ولاجل هذا التزم ابو حيان رده وكذا ابن الحاجب في شرح المفصل
بالاستدلال الضعيف فليراجع ثم (قوله اى واكون ظرفية كل الوقت) هذا
السؤال نشأ من جعل الوقت ظرفا وسببا حاصله جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا
لنفس الوجوب والجمع بينهما ممتنع لانه ان روى جانب السببية يجب تأخير الاداء
عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله
تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ان روى جانب الظرفية يجب
تقديم الحكم على السبب وفيه ابطال اعتبار السبب كما سبق فينازم المناقاة بين
كون الوقت سببا وبين كونه ظرفا فاجاب بقوله قلنا السبب للوجوب جزء من
الوقت لا كله هذا معنى قول البردوى الاصل اى الدليل في انواع قسم الاول
من الموقوفة لما جعل سببا للوجوب الصلوة وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت

سببا لان ذلك اى كون الوقت سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه فيلزم
 الامرين المحالين فوجب ان يجعل بعض الوقت سببا وهو ما يسبق الاداء حتى
 يقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الادنى
 ولهذا اى وان كان السببية مقتصرة في الجزء القابل من الوقت ومقتصرة على
 الادنى قال اصحابنا الثلاثة والشافعي واصحابه في الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد
 ما سلم زمه فرض الوقت انتهى ملخصا (قوله جزء من الوقت الخ) اى جزء
 مقدر من الوقت وهو الادنى وهو الجزء الاول يعنى اذا لم يكن بعد كل الوقت جزء
 مقدر متعين معلوم شرعا وعقلا يجوز ترجيح الجزء الاول على سائر الاجزاء نحو
 النصف والثلث والربع والعشر لعدم الاولوية وفساد الترجيح بلا مرجع وجب
 الاقتصار عند الأئمة الثلاثة والشافعي على الادنى القليل من الوقت وظهور اثره
 في حق القضاء كما سبق (قوله لا كله كما في المعيار) والابلزم الامر ان المحالان
 (قوله ووجه المناقاة) اى وجه كون الوقت ظرفا للصلوة وسببا لها متافيان (قوله
 ان ظرفية الوقت يقتضى الاحاطة) اى احاطة جميع الاوقات اى اوقات الصلوة
 المفروضة الواحدة المتعينة (قوله وسببية الخ) بالنصب عطف على ظرفية
 الوقت (قوله لتقديم الخ) مفعول يقتضى المقدر حاصلة وان سببية الوقت يقتضى
 التقديم لان السبب علة وعلة الشيء تقتضى تقدمها عليه (قوله وبثبت الاول)
 اى ظرفية الوقت (قوله لان الكلام في الاداء الخ) اى اداء الصلوة في وقتها
 وان لم يكن الوقت ظرفا محيطا بجميع اجزاء الوقت لكان قضاء والكلام في اول
 نوع القسم الاول في الاداء لافي القضاء (قوله فالتنقي الثاني) اى كون الوقت سببا
 لان الوقت جميع الاجزاء فالسبب علة يقتضى التقديم فلا يكون الوقت سببا
 لكونها متافيين (قوله فان قيل المحاط غير المسبب الخ) حاصله ان المسبب اداء
 الصلوة والوقت ظرف محيط بجميع اجزاء ما يجوز فيه الصلوة فاذا قدم اداء الصلوة
 في اول الوقت فيكون تقديما على البعض دون الكل يعنى يكون تقديم الاداء بقدر
 ما يمكن اداء الفرض على سائر الوقت وهو البعض فلا يكون تقديما على الكل
 وهو الوقت الذى يحيط بجميع اجزائه (قوله نعم لكنه) اى لكن اقتضاء الاحاطة
 (قوله يستلزمه) اى يستلزم جميع المحاط سببا (قوله ان الاداء قبل الوجوب الخ)
 حاصله ان الاداء وقع فيه ولما كان كل الوقت سببا واحدا كان تقديم الاداء على
 البعض تقديما على كل السبب (قوله ثم ذلك الجزء) اى الجزء الذى سار جوابا
 لمناقاة الظرفية للسببية بان يعتبر جزءا من الوقت المحيط (قوله لا يجوز ان يكون

اول الوقت على التعيين) اى بتعيين الشرع والعقل واما عدم تعيين الشرع بديهى
 لانه ان كان كذا لا يجوز الصلوة في سائر اجزاء الوقت فهى جائزة في اى جزء شاء واما
 عدم تعيين العقل للزوم ترجيح بلا مرجع (قوله سواء ولبه الشروع) اى سواء ولى
 الشروع والاداء الجزء الاول بان يكون الشروع متصلا وهذا راجع عندى
 بدلالة تعيين العقل لان الاداء اذا كان متصلا بالجزء الاول وهو السبب يقع الحكم
 متصلا بالسبب وهو معنى وجود المعلوم عند وجود العلة (قوله والا) اى او لا يلبه
 الشروع كالاداء في الوسط والاخر (قوله والا) اى ان كان الجزء اول الوقت على
 التعيين (قوله لما وجبت على من كان اهلا لها بعده) اى لما وجبت الصلوة على المؤمنين
 بعد الوقت يعتبر فيه الجزء الذى لا يتجزى من الوقت لان الوقت يقتضى جزأ فجزأ وذلك
 الجزء غير متجزى لانه لو كان متجزيا لا يكون للحال وجود لانه يكون بعضه مترقبا وبعضه
 منقضا فيكون موافقا لكلام الحكماء في ابطال الجزء الذى لا يتجزى ويسمى ايضا
 بالنقطة والجوهر الفرد (قوله واللازم باطل) اى عدم وجوب الصلوة بعد
 الجزء الاول باطل فيلزم بطلان الملزوم وهو كون الجزء الاول سببا على التعيين
 (قوله ولا اخره على التعيين) يعنى ذلك الجزء لا يجوز اخر الوقت على التعيين ايضا
 كما اعتبر في الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت قضاء
 لان كلامنا في السببية في الاداء لاقى القضاء (قوله والا) اى وان اعتبر في السببية
 اخر الجزء من الوقت (قوله لما صح الاداء في الاول) اى لو كان الجزء الاخير
 سببا لما صح الاداء قبل اخر الجزء وهو السبب (قوله لامتناع التقدم) اى تقدم
 الاداء (قوله على السبب الذى) وهو الجزء الاخير (قوله واذا لم يتعين الجزء
 الاول والاخر) اى اذا لم يتعين الجزء الاول والاخر سببا ولبس بعد الكل جزء مقدر
 متعين (قوله ظهر ان السبب هو الجزء الاول) اى وجب ان يجعل الجزء الاول سببا
 وهو ما سبق الاداء حتى يقع الاداء بهد سببه متصلا فصار الجزء السبب سابقا على
 الاداء ايقع الحكم بعد السبب الادنى وهو الجزء القليل المتيقن ولهنا قال
 اصحابنا الثلاثة والشافعى واصحابه في الكافر اذا ادرك الجزء الاخير القليل من
 الوقت لزمه فرض الوقت فوجب عليه قضاء لوجود السبب وهو الجزء القليل حال
 صيرورة اهلا للوجوب وكذا الجزء القليل في الاول فلا منافاة بين الظرفية
 والسببية (قوله وانما يتعين للسببية الخ) وصل متعلق بظهور (قوله اسلامته)
 متعلق بظهور والضمير راجع الى الجزء الاول (قوله عن المراجع متعلق لسلامته
 ايضا) حاصله ان الجزء الاول من الوقت حين لا تراحم فيه لاجراء الوقت

(قوله اذا المعدوم الخ) متعلق بالسلامة ايضا يعني ان المعدوم الذي هو سائر اجزاء الوقت لم يوجد بعد اخير وحين الجزء الاول فصار الجزء الاول موجودا ويا ترى اجزاء الوقت معدوما فلا يصح ان يكون المعدوم معارضا للموجود وهو الجزء الاول فيجوز ترجيحه على سائر الاجزاء (قوله و الصحة الاداء) عطف على قوله سلامته يعني يظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية الصحة الاداء بعد الجزء الاول (قوله ولو لم يكن سببا) اي لو لم يكن الجزء الاول سببا لما صح الاداء بعده فوجب الاقتصاد عليه فاذا وجب الاقتصاد على الجزء الاول كان الجزء الاول السابق اولي ان يجعل حال وجوده سببا لعدم ما يراه اذا المعدوم لا يعارض الموجود و بدليل صحة الاداء بعد الجزء الاول ولو لم يكن الجزء الاول سببا للوجوب في الذمة لما صح الاداء بعد الصحة الاداء بعد وجود الوجوب ولما صار الجزء الاول سببا فاذا الوجوب بنفسه وافاد الجزء الاول وهو السبب لصحة الاداء لان الوجوب لما ثبت كان جوازا لاداء من ضرورات الوجوب على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فان الوجوب يفيد جواز الاداء عندهم كاداء المسافر في رمضان لكن السبب وهو نفس الوجوب لا يوجب الاداء في الحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء فيصير الاداء منفكا عن نفس الوجوب بل الاداء متأخر عن الوجوب الى الطلب كتمن البيع والمهر في النكاح بحبان بالعقد و وجوب الاداء متأخر الى المطالبة وهو الخطاب من الله تعالى حتى لو كان البيع باجل يجب الثمن في الحال كالمهر ويتأخر المطالبة الى آخر الاجل مع ان في مباشرتهما للعبد اختيارا تاما فا لوجوب بالايجاب والاداء بالخطاب وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة الى ضيق الوقت بدلالة ان الشرع خيره في وقت الاداء ولهذا يتعين وجوب الاداء في آخر الوقت لتحقيق المطالبة فيه وهذا معنى قول المصنف في توجيه الامر في الصلوة في وجوب الى آخر الوقت وفي الصوم الى اوله فثبت ان يجوز الوقت سببا بهذا وظرفا لاداء لانفكاك الاداء عن نفس الوجوب فلا منافاة بين ان يكون الوقت سببا وظرفا (قوله ولا تنفكا لهما) اي لانتفاء المناقاة في حق القضاء بسبب انتفاء النظر فيه الوقت له اقول ظاهر هذا الكلام جواب سؤال مقدر تقديره ان الوقت اذا كان سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته لانه سبب والسبب مقدم على المسبب وفيه ابطال معنى الظرفية وهو وقت الصلوة وان الوقت ظرفا يوجب تقديم الحكم على السبب وهو ممنوع بدلالة العقل لان فيه ابطال اعتبار السبب وتختلف الحكم عن العلة لان السبب في معنى العلة يظهر ان السبب هو الجزء الاول

ثم وثم فعلى هذا يلزم المناقاة في القضاء لان الجزء الاخير صار سببا ولم ينتقل فيه
 فيلزم امتناع القضاء لامتناع الاداء في السبب الاول في القضاء لانه توجد الصلوة
 في غير هذا الوقت فيلزم المناقاة فاجاب بقوله قلنا هو السبب اى السبب في حق
 القضاء كل الوقت يعنى اذا خلا الوقت عن الاداء بالكلية فقد ذهبت الضرورة
 الداعية عن الكل الى الجزء فانتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يحمل كل
 الوقت سببا للقضاء فاذا فاتت العصر اصلا اضعف وجوبها الى جلة الوقت
 دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يحرقضاؤها بصفة نقصان
 في اليوم الثاني فوجه ذلك اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤثرت السببية الى الثاني
 ثم الى الثالث ثم الى آخر اجزاء الوقت جرأ فجزأ لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب
 بل السبب جزء منه و الباقي ظرف و شرط كان الجزء الثاني اولى بالسببية
 من الجزء الثالث فيجوز القائل خلفا عن الفائت في كونه سببا الى ان يبلغ آخر الوقت
 فبصير ذلك الجزء مهيئا لكن على تقدير الشروع فيه فاذا لم يشروع فيه حتى
 خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح التوقييم والبردوى
 لفخر الاسلام لان السبب كامل من وجهه و ناقص من وجهه فلا يتأتى في الوقت
 الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي الامام علاء الدين المعروف بالغنى
 وكذا ذكر القاضي الامام فخر الدين في شرح الجامع الصغير والجواب الصحيح
 ما ذكره شمس الأئمة انه اذا لم يشغل بالاداء حتى تحقق التقويت بمضى الوقت صار
 دينافى ذمته فبقبت بصفة الكمال فوجب القضاء كاملا لان وقت التغيير ليس
 بوقت للقضاء لانه يشبه بعبادة الكفرة لانهم يعظمون ما يتقدمون في هذا الوقت
 وذكر بعض علماءنا في مناقاة القضاء ايضا ان كل جزء من اجزاء الوقت الذى
 يلاقى جزأ من اجزاء فهو سبب لذلك الجزء فيكون السبب والظرف في جزء واحد
 فيلزم المناقاة في القضاء الذى يكون متصلا الى ذلك الجزء الذى صار سببا وظرفا
 بانسبة اليه فلا فائدة في الفرق بين الاداء و القضاء بالجزء والكل على ما ذكره
 القاضي الامام في مختلفاته و في التلويح لا فرق بين الوجوب و وجوب الاداء
 في العبادات البدنية عند الحنفية (قوله ثم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول
 بالاتفاق (قوله ان اوله الشروع الخ) اى ان اول الشروع الجزء الاول السابق
 عليه متصلا باخيره (قوله خلافا للشافعى فان المقارنة به الخ) يعنى ان الشافعى
 اعتبر الصلوة المقارنة بالجزء الذى يعتبر السبب عنده لان هذا السبب اعتبارى
 ضرورة عندنا وعندهم فلا يمتنعى التقدم الزمانى عندهم (قوله فان

فرضنا الخ (يعني يظهر ثمة الخلاف ان تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت
 وهو السبب صحت عندهم لا عندنا (قوله اوجب تقدم السبب على المسبب)
 متعلق بلا يصح المقدر (قوله كاف في السببية الخ) كما يكتفي عند الشافعي (قوله
 بعد تسليم الرواية الخ) يشير بهد هدم كفاية تقدم الثاني في السببية (قوله
 وامكان ان لا تقدم الخ) عطف على الرواية لكن لا يمكن هدم التسليم في هذه
 الصورة لان الاداء اذا يلي الجزء الذي لا يتجزى ملاصقة به ان اعتبر التقديم يلزم
 علينا ما قاله الحكماء في ابطال الجزء الذي لان الجزء الاول اذا اتصل به الاداء
 ان اعتبر الجزء الملاصق من الجزء الاول الى الاداء غير الجزء الذي لم يلاصق
 الى الاداء يكون الجزء الذي اعتبرنا ان لا يتجزى يكون متجزيا (قوله ان معنى
 سببية الوقت الخ) هذا مقول قلنا يعني بعد التسليم قلنا في الجواب ان معنى
 السببية الخ (قوله كما عرفت) قبل هذه الصيغة (قوله كون العباد شكر النعمة
 الوجود فيه) اي في ذلك الوقت الذي ادبت الصلوة فيه ولو لم تكن حيا في هذا
 الوقت لما ادبت الصلوة فيه اقول فيه بحث لان نفس الوجوب جبر من الله
 بلا اختيار من العبد والجزء الذي اعتبر سببا من الوقت لا اختيار للمكلف في هذا
 السبب حتى وجب في هذا الجزء على النائم فكيف يكون نعمة اختيارية
 يلزمها الشكر حتى يلزم تقدم النعمة الاختيارية فتأمل (قوله اي في الجزء الذي
 يليه الشروع) اي تقررت السببية وهي نفس الوجوب في الجزء الاول من الوقت
 وليه الشروع ضرورة بالاتفاق وهذا نوع الاول من اربعة انواع من القسم
 الاول (قوله وان لم يليه الشروع) اي ان لم يل الشروع الجزء الاول بل يلي
 سائر اجزاء الوقت وهو النوع الثاني من القسم الاول (قوله ينتقل السببية
 عن ذلك الجزء) اي ينتقل سببية الجزء الاول الى الجزء الذي هو بعض
 من الشروع الاول وبعض من الشروع الثاني يعتبر مقدما على الشروع
 الثاني لئلا يلزم احد المحالين كما في الاول وانما انتقلت السببية الى الجزء الثاني
 خلقا عنه لضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان ما يلي به اولى لانه
 لما وجب نقل السببية عن الجملة الى الاقل فلم يجز تقريره على جميع ما سبق قبل الاداء
 لان الجزء الاول حصار معدوما فلم يزاحم بالوجود مع صحة الاداء فيه
 (قوله ملتبسا ذلك الانتقال) اي انتقل ذلك الجزء الاول وانما قدر الحال
 اشارة الى انتقال معنى الجزء الاول لا انتقال نفسه لان الحال دل على ما لم اعلى تجدد

صاحبها وهو الجزء الاول فجو خلق الانسان ضعيفا (قوله بالترتيب) ظرف مستقر
 متعلق بملبسنا محذوفا عاما اقول لاحاجة الى هذا التكلف لان ينقل صريح
 في الانتقال ويدل على التجدد وهو تجدد السبب بقريته تعالى بالترتيب اليه
 والاصل عدم الحذف مهما امكن (قوله اي بان يكون الخ) اي ترتيب الجزء الى
 الجزء الثاني يعني ينقل من السببية الى الجزء الثاني ثم ينقل الى الثالث ثم الى آخر
 اجزاء الوقت جزأ جزأ لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء
 منه والباقى ظرف وشرط وكان الجزء الثابت بالسببية اولى من الجزء القائم
 فيجعل القائم خلفا من القائم في كونه سببا الى ان يبلغ آخر الجزء من الوقت فيصير
 ذلك الجزء هو السبب موجودا هذا كله على تقدير الشروع فيه وهذا انما يجري
 في النوع الثاني من القسم الاول وهو ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع من
 سائر اجزاء الوقت لافي النوع الثالث من القسم الاول وهو ما يضاف الى الجزء
 الناقص عند ضبط الوقت وفساده ولا في النوع الرابع منه ايضا وهو ما يضاف
 الى جملة الوقت وهو في القضاء دون الاداء (قوله فارقيل الانتقال من خواص
 الجواهر الخ) لان معناه قبول الشيء النقل من موضع الى موضع (قوله فلا يتصور
 في الاعراض الغير القائمة بذاتها) لان الجزء المعتبر ليس بوجوده في الخارج بل بتجدد
 بحركة الافلاك انا فاننا كالأعراض القائمة بالجواهر فكيف يتصور الانتقال (قوله
 فيجري فيه) اي في جزء الوقت (قوله كالملك) اي مثل انتقال الملك من زيد الى
 عمرو بالبيع والهبة والنكاح وغير الملك كالطلاق والاجارة (قوله الى جزء) اي
 الى آخر جزء (قوله بسمع) صفة جزء (قوله التحريم) من التحريم وهو جعل الشيء محرما
 ثم جعل بمعنى الفاعل فنقل الى التكبير الاولى فان بها يحرم الاشياء المباحة
 والنهائية المبالغية وهي شرط عند الاكثرين (قوله ليتأني الشروع في الوقت) اقول
 ان كان الشروع في الوقت اتقرر القرض والتأكيده فسلم وان كان الشروع للاداء
 مشكلا في الفجر لانه لا يكون اداء ولا قضاء بل يلزم القضاء كاملا كما سبق
 (قوله اما مكسورة مشددة) وهي مركبة من ان وما ولها خمسة معان والمناسب
 ههنا التخيير (قوله لما ذكر) متعلق باقتصر يعني اقتصر الانتقال على هذا فانت
 مخير في الدال اما لما ذكر في طريقة الخلاف الخ (قوله ان المذهب الخ) بيان لما ذكر
 (قوله واتم خروجه) اي اتم الصلوة بعد خروج الجزء متصلا به (قوله كان ذلك)
 اي ذلك اتمام الصلوة اداء لا قضاء لان التحريم شرط للصلوة وجدت في الجزء
 الذي يجوز الصلوة بعده فيعتبر امرأ امتدا لان الصلوة غير متجزئة والغرض الاداء

وقد وجد السبب والقدرة الحقيقية المقارنة للفعل وهي علة تامة فيكون اداء
 لا قضاء لعدم تخلف المعلول من العلة التامة (قوله واما لما سيأتي الخ) واما عاطفة
 عند أكثر النجاة وزعم يونس والفارسي وابن كيسان ووافقه ابن مالك انها غير
 عاطفة كالاولى نحو ايمان الى الجنة ايما على النار ونقل ابن عصفور الاجماع على
 ان اما الثمانية غير عاطفة كالاولى وزعم بعضهم ان اما عطفت الاسم على الاسم
 والواو عطفت اما على اما وعطفت الحرف على الحرف غريب (قوله ان توهم
 امتداد الوقت الخ) بيان لما (قوله كاف في ايجاب القضاء) لان حقيقة القدرة مشروط
 الاداء اذا كان الغرض اداء والشروع في هذا الوقت يقتضي هذا ولا مجال
 للاداء لضيق الوقت وقد وجد السبب فيكون الغرض القضاء بعد الشروع
 فامكان القدرة على الاداء بامتداد الوقت كاف للقضاء فيعتبر الجزء الاخير اما الاداء
 واما للقضاء كمسئلة الخلف بمس السواء فان اليقين ينقص دلالة في الخلف لما كان
 للنبي صلى الله عليه وسلم فامكان البركاف لوجوب الخلف وهو الكفارة فكذلك
 ههنا ينقص الشروع للاداء لاحتمال امتداد الوقت وهو الجزء الاخير يتوقف
 الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه وعلى نبينا واعتبار توهم القدرة
 وان كان بعيدا في وجوب الاداء خلفه صار نظير اعتبار توهم البروان كان بعيدا
 في انقضاء اليقين على مس السماء لوجوب الكفارة فاذا حلف ليس السماء
 او يحولان هذا الخبر ذهبنا اننعقد بعينه عندنا وبأثم في هذه فوجب الكفارة وهو
 الخلف وفي هذا الخلف القضاء وقال زفر لا ينقض بعينه لان من شرط انعقاد اليقين
 ان يكون في وسعه ايجاده قلنا انعقاد اليقين باعتبار صدق الخبر وهو موجود فان
 السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنسا السماء والملائكة
 وعيسى عليهم السلام صعدوها وانقلاب الخبر بالذهب بالتحويل بلا اعدام ورؤية
 اعمى الصين بقة انه ليس جائز عندنا فصار مشروعا بهسنا الاحتمال ثم وجب
 نقل وجوب الاداء الى البدل وهو وجوب القضاء للخبر عن اداء الصلوة في الحال
 كن دخل بفته عليه وقت الصلوة في السفر ان خطاب الاصل بتوجه عليه
 لاحتمال وجود المأثم بالجزء الخالي ينتقل الى الزاب فكذلك ينتقل فيما نحن فيه
 الى القضاء لكون احادة الزمان الماضي او بسطه في الجملة ممكنا فلا اعتبار الى
 ما قاله التفتازاني في التلويح لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله الخ
 لانه ان لم يتيسر فامكان امتداد الوقت كاف للقضاء وهو الخلف كذا في البرزوي
 وشروحه (قوله خلافا لفر الخ) يعني في انقصال الجزء بالترتيب الى جزء يسع

مابعده التحريم دون تمام الضأوة خلاف زفر (قوله فان الانتقال ينتهي عنده) اى عند زفر (قوله الى جزء لا يسع مابعده الا فرض الوقت) اى الى جزء يسع مابعده تمام اداء فرض الوقت دون الناقص (قوله لان الانتقال الى مابعده) اى الى جزء يسع مابعده التحريم (قوله يؤدى الى التكليف بالحال) اى التكليف بالمتنع فى ذاته وهو غير جائز عندنا وعند الاشعرى اتفاقاً وهو التكليف بما لا يطاق عندنا غير جائز لانه لا يلقى من الحكيم واقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وغير ذلك وثمرة الخلاف يظهر فى ايمان ابن جهمل عندنا لبس هذا تكليف بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيراً فى افعاله بعادة الله تعالى وعنده فى غير المتنع لذاته ايضاً توسطاً بين الجبر والقدر فالتفصيل فى محله (قوله واحابوا عنه) اى عن دليل زفر وهو لان الانتقال الى جزء يسع مابعده التحريم يؤدى الى التكليف بالحال فلا يجب ادائه لاستحالة فلا يجب قضاؤه (قوله ان يؤدى اليه) اى الى المتكليف بالحال (قوله لو كان المطلوب عين ما كلف به) وهو الاداء والمطلوب به القضاء وهو الخلف اقول وفيه رككة بين قوله هذا وبين قوله ان المذهب هو انه اوشرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء الا ان يقال ثمة خلاف ظاهر فى الفجر او الفراغ بعد التحريم ويؤيده قوله اما اذا كان المط تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فلا انتهى (قوله فى الذمة ليلزم القضاء) اى ليلزم القضاء بصفة الكمال كصلوة العصر والفجر لان نقصان الوقت لبس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيهما شبيها بالكفرة فاذا مضى الوقتان خالين عن الفعل زالت محلتيهما وبقيت سبيهما فكان الواجب ثابتاً بسبب كمال ولهذا يجب القضاء كاملاً على من صار اهلاً فى آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وتبعه البردوى اعلم ان الشارع جعل جميع الوقت محلاً لاداء فرض الوقت واثبت له ولاية شغل كل المؤمنين بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولاً بخدمة مولاه فى جميع الاوقات الا ان الشارع اباح له صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة منه وفضلاً وبهذا جعل كل الوقت فى حق المعذور مقام الاداء وجعل الطهارة باقية مع المنافي فى جميع الوقت باعتبار حاجته الى شغل كل الوقت مع العزيمة فاذا ثبت هذا الاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع ان الاحتراز عن النقصان متعذر فجعل عفواً ضرورة لانه حصل ضمنياً لا قصداً فشرعه فى هذا الجزء بيان امثاله لمسواه وتقرر الوجوب فى الذمة بالشرع ونذكر محمد فى نوادر الصلوة اذا قام الى الخامسة فى العصر اتم ركعتين وهما نفسل

مع ان النقل بعدهم كروه ولكن لما كانت بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا
لم يعتبر حتى لم يثبت صفة الكراهة كذا ذكره ابو اليسر (قوله يلزم القضاء
فلا الخ) حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه
بالسند وهو تحقق وجوب قضاء صوم رمضان للمسا في الصلوة والصوم
لما يرض لعدم سلامة البدن وهي شرط لوجوب الاداء بل القدرة المقارنة
للفعل شرط عند البعض فاما كان القدرة على الاداء شرط للقضاء فقد وجد
فلزم القضاء (قوله لان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات مقدمة الخ) ان لم
انهم قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة
القوة التي يصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه
وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستبعدة لجميع انشراط فهي مع الفعل بالزمان
وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل
الفعل لا متناع تخلف المعلول عن علته التامة والتحقيق انه قبل المباشرة
مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على
عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقبورا واختار له بمعنى صحة تعلق قدرته
وارادته وقصده الى ايقاعه (قوله فلانه متناقض لما قال) اقول لا تناقض بين
قوله لان القول الاول ان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات مقدمة وهي
سلامة الاسباب والالات وهي حاصلة الوقت واسع فالتضييق وتنويع
الوقت من اهماله فصار له علاقة في التضييق لانه لم يشغل بالاداء حتى تحقق
التنويث بمضي الوقت فصار دينا في ذمته كمال شمس الائمة واما القول الثاني
وهو تضييق وقت الصلوة كالكاثر اذا سلم او الصبي بلغ او المجنون افاق او المرأة
طهرت من حيضها او نفا سها اخر وقت الصلوة والقياس ان لصلوة عليهم
لانهم ايسوا بقادري توسيع التضييق عن الواجب ولم يتحقق التنويث بمضي
الوقت منهم لعدم شغلهم بالاداء في الوقت الواسع لانهم لم يكونوا اهلا في الوقت
الواسع وهذا غير واقع في الممتنع المذاته اتفاقا وهو مكلف بما لا يطاق عندنا لكن اصحابنا
اخذوا الدليل الخفي القوي وتركوا الدليل الظاهر الضعيف لفرقوا والافرض
القضاء ويؤيد ما قلنا قول فيخر الاسلام والنو ضيغ كن وجب عليه الصلوة اخر الوقت
الخ فثبت من هذا ان لا قدرة لهم في الاداء لفوات الوقت الذي هو ظرف وجود
القدرة على الصلوة واما في التضييق فالقدرة التي يشترط لوجوب العبادة وهي
سلامة البدن متقدمة بالتضييق والتنويث على الوقت لا بالتضييق والفوات

فإين التناقض بين قوليه (قوله الملة) خبران الوقت - كونه شرطاً الخ (قوله وسلامته)
 أي سلامة الوقت (قوله ان يتوصل به) أي بالوقت (قوله اليه) أي إلى الأداء (قوله
 بتأديته) أي الأداء (قوله فيه) أي في الوقت (قوله الأصحة التوصل بها) أي بالأداة
 (قوله إلى المطلوب الخ) وهو الأداء (قوله ان هذا الوقت) أي الوقت الذي كان
 شرطاً وآلة للأداء (قوله لسلامته) أي للوقت (قوله بهذا المعنى) أي باعتبار
 تعلق الأداء إلى آخر جزء الوقت (قوله ولا يثنى الخ) أقول دليلاً مسلم لكن
 عدم التوصل بها إلى المطلوب ليس منها بل من عدم شغله يعني إذا فات
 الأداء بحال القدرة بتفصيل الخطاب في العزيمة تحت عهده وجعل الشرط
 بمنزلة القائم حكماً لتقصيره وتقويته فصار وجوب الأداء وبنافى ذمته مع سلامة
 الآلات وهي شرط آخر فباعتبار هذا الشرط استحصانا باتفاق اصحابنا وهذا
 دليل خفي قوي ودليل زفر ظاهر ضعيف عمل به فصار صاحب التوضيح ناقلاً
 مطوياً في صورة الدعوى فلا يرد عليه شيء (قوله فالطريق في التسليم) أي في
 معنى سلامة الآلة الأصحة التوصل بها إلى المطلوب (قوله ان يختار ما ذكر
 في الطريقة) وهو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك أداء لا قضاء
 فيصح التوصل بها إلى المطلوب أقول هذا مشكل أيضاً في الفجر حتى يختار
 ما ذكر في الطريقة في الطريق في التسليم والجواب الصحيح ما قاله شمس الأئمة
 انه إذا لم يشغل بالأداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار ديتنافى ذمته فبقيت
 بصفة الكمال في الفجر كما سبق (قوله تفرع إلى انتقال السبب إلى الجزء الأخير)
 يعني لما كان انتقال الجزء الأول إلى الثاني ثم وثم إلى الجزء الأخير فباعتبار حدوث
 الأهلية بالقياس إلى انتقال الجزء الأخير الذي يعتبر الأداء ان لم يكن انتقال الجزء
 في حدوث الأهلية لعدم اهلية المكلف في هذا الوقت حتى ينتقل السببية جزئاً
 فجراً إلى هذا الوقت (قوله كالإسلام الخ) أي كإسلام الكافر وبلوغ العصبي
 وانقطاع حيض المرأة ونفاسها أو افاق المجنون أقول يعتبر حدوث الأهلية
 عند اصحابنا في الحيض فقط بالقياس إلى الجزء الأخير في الانتقال والباقي قبس
 على الحيض فيكون من قبيل مستند المستند إلى الشيء مستند إلى ذلك الشيء لكن
 قياسهم بشرط القدرة الممكنة لا بشرط الوقت أنه كما قال المصنف وتحقيق
 هذا في البردوي قال الكافر إذا أدرك الجزء الأخير بعد ما سلم لزمه قضاء
 فرض الوقت وقال محمد في نوادر الصلوة في مسألة الحيض إذا طهرت وأيامها
 عشرة أن الصلوة بآزرها إذا أدركت شيئاً قليلاً وقال أيضاً اصحابنا استحسنوا بعد

تمام انقطاع الدم على العشرة في الحيض او دلالة انقطاعه قبل تمامه اى تمام
 مدة الحيض بادراك وقت الغسل انهما اى الصلوة يجب بادراك جزء يسير
 من الوقت يصلح لاحرام اى لتكبيره الافتتاح بها اى بدلالة انقطاعه وكذلك
 في سائر الفصول اى الكافر والصبي والمجنون لانهما يحتاج الى سبب الوجوب وذلك
 جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق
 القدرة وجودا كما قال زفر لان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها
 لا تسبق الفعل الا في الاسباب والالات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب اصل
 الاداء مشروعا انتهى فالتفصيل فيه (قوله وزوالها اى زوال الاهلية الخ)
 عطف على يعتبر الظاهر عطفه على حدوث الاهلية نحو جاءني زيد وعمر
 لان الواو في حكم التثنية في المحدث نحو جاءني المريدان كذا قال ابن عيش في شرح
 المفصل (قوله فيه ايضا) اى يعتبر الزوال في ذلك الجزء ومن الوقت كما يعتبر ذلك
 الجزء في حدوث الاهلية (قوله والعياذ بالله) الواو الاستيفاء الف واللام
 الاستفراق فيكون التعمود في الماضي والحال والاستقبال انما اختار هذا وان كان
 المشهور عبادا بالله مع اختصاره وصلاحه لسبب الازمنة وعند سبب هذه المصدر
 منصوب بفعل راجب الاضمار من غير افظه نحو قولك ضربا شديدا اى التزم
 ضربا شديدا نحو سبحان الله وليك وسعديك اى ابره اوازته في سبحان الله وداومت
 واقت في ليك وتابعت وطاعت في سعديك من المساعدة والمتابعة وليس
 من قبيل سقيا ورعا تقديره اسقاك الله ورعاك من جنسه وهذا ان كان سبحان
 مصدرا كليك وسعديك واما اذا كان تثنية فلا وهذه مسألة غريبة ذكرتها لغيريتها
 وان لم يساعد لها هذه الصناعة قال الفاضل مولانا شهاب الدين المصري
 في طراز المجالس ومن كتاب النوادر سبحان الله وسعديك كليك وسعديك ولم يطلع
 على وجه ندرته وغرابته فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه غريب
 قال ابو حيان في البحر معنى سبحانك تنزيه لك بعد تنزيه لفظه تثنية والمعنى
 كذلك كما قالوا في ليك معناه تلبية بعد تلبية وهذا قول غريب يلزم منه ان مفردة
 يكون سبحا وانه لا يكون منصوبا كليك بل مرفوع وانه لم تسقط النون للاضافة
 وانه التزم فتحها والكاف في سبحانك مفعول به اضيف اليه واجاز بعضهم
 ان يكون فاعلا لان المعنى تنزهت وقد ذكرنا حين نكلمنا على المفردات انه منصوب
 على معنى المصدر لفعل من معناه واجب الخذف وزعم الكسائي انه من سادى
 مضاف ويبطله انه لا يحفظ دخول حرف النداء عليه ولو كان منادى لجاز دخول

حرف النداء عليه انتهى بعبارة أقول يؤيد ما قاله الكسائي أقول الامام الطحاوي
 في بيان مشكل الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا سبحان الله
 يا سبحان الله ثلاث مرات او اربعا حتى بلغ سبعا وقال ايضا قال ابو امامة وقف
 باب مسجد دمشق فقال يا سبحان الله يا سبحان الله ثلاث مرات انتهى فالتفصيل
 فيه واما غرابة لبيك وسعديك فقال ابو حيان في البحر وابن يعنبر في شرح
 المفصل قد ذهب يونس الى ان لبيك اسم مفرد غير مثنى وان الياء فيه كالياء
 في عليك ولديك واصله لب وزنه فعمل ولا يكون فعل لقلة فعل في الكلام وكثير
 فعمل فقلت الياء التي لام من لب ياء هربا عن التضعيف فصار لي ثم بدلت
 الياء الفتحا تحركها وانفتاح ما قبلها فصار لبا ثم لما اضيفت الى الكاف في لبيك قلبت
 الالف ياء كما قلبت الالف في الى وعلى ولدني اذا وصلت بها بالضمير فقلت اليك
 ولديك وعليك ووجه شبه بينهما ان لبيك اسم ايسر له تصرف غيره من الاسماء
 لانه لا يكون الاضافا كما ان عليك واليك ولديك لا يكون الا منصوبة المواضع
 ملازمة للاضافة فقلبو الله كما قالوا اليك وعليك ولبيك انتهى (قوله ويتوقف
 تقررها) اي تقرر السببية (قوله في الجزء) اي في الجزء الذي وجد السببية فيه (قوله
 على اتصاله) متعلق يتوقف (قوله على اتصاله) متعلق يتوقف (قوله اي انتفاء
 الشروع في الوقت) اي بالكلية (قوله هو الكل) اي كل الوقت حاصله ينحصر
 تقرر السببية في الجزء في اتصال الشروع بذلك الجزء وينحصر تقررها في الكل
 لانتهاء الشروع في ذلك الوقت (قوله اضرة المنافاة) اي اضرة منافية السببية
 والظرفية لاحد الامرين المتأخرين كما سبق (قوله عن الشروع في الوقت الخ)
 اي بالكلية (قوله وتقرر فيه) اي في الوقت لعدم الامتناع في الاجتماع حاصله اذا خلا
 الوقت عن الاداء في الوقت بالكلية فقد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل
 الى الجزء فالتفصيل الحكم الى ماهو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا للقضاء
 (قوله وصف ما تقرر فيه السببية) يعني يعتبر في كل الواجب ما تقرر فيه السببية
 مثلا اذا فأت العصر اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد
 وان اشتمل وقت العصر ناقصا وكاملا فوجبت بصفة الكمال وهي ما تقرر فيه
 فلم يجز قضاؤها بصفة النقصان في اليوم الثاني واما في نقصان الواجب
 فيعتبر فيه الجزء الفاسد مثلا اذا اسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد
 حتى اجرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاراد
 ان يقضيهما في وقت الاحرار قال ابو اليسر يجوز ووجه الجواز انه

يجب بالسبب الناقص لأنه صار اهلا في الوقت الناقص فيؤدي بصفة
 النقصان بخلاف الاداء في ذلك الوقت لأنه لم يصير دينيا في الذمة لان الوقت
 باق فيؤدي كما وجب ناقصا اقول هذا الاعتبار في نقصان الواجب مشكل
 لان فخر الاسلام قال هذه المسئلة لا يروى وقال الشراح اى لا يروى عن السلف
 مثل ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى واكثر المشايخ سوى ابي البسر
 على انه لا يجوز لان الفوات من الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز
 في وقت ناقص بخلاف الاداء كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان اذا صام ولم يعتكف
 لا يجوز القضاء في رمضان الثاني وان كان الاداء جائزا في رمضان الاول وحقبة
 الفرق انه اذا شرع في الوقت وجب الاداء بصفة النقصان لضعف الوقت
 لأنه يشبه بعبادة الكفرة فيؤدي كما وجب اما اذا فات الوقت صار الواجب
 دينيا في الذمة بصفة الكمال وكال سببه لان هذا الوقت وقت كسائر الاوقات
 لانقصان فيه بل النقصان باعتبار قصده العبادة حين عبادة الكفرة فلا يأتى
 بصفة النقصان بعده واما من جعل جزءا من الوقت سببا لكل جزء من الصلوة
 فلا يجوز قضاؤه ايضا في الوقت الناقص لان السبب كامل من وجه ناقص
 من وجه فيجب القضاء كذلك فلا يقضى في الوقت الناقص من كل وجه
 اما لو قضى العصر في اليوم الثاني في كل الوقت حتى يقع بعضه في الوقت
 الصحيح وبعضه في الجزء الفاسد فلا يجوز ايضا لان وقت الغيب ليس بوقت
 للقضاء كذا ذكر مشايخنا في كتبهم وجه الاشكال ان الكافر اذا اسلم
 في آخر وقت العصر وفات الوقت ثم ادى في اليوم الثاني فيه يجوز مع انه
 وجب بصفة الكمال بعد الفوات ويؤدي بصفة النقصان كذا في شروح
 البردوي وهذا يوافق ما اعتبره المصنف (قوله فان كان كاملا) اى ان كان نفس
 الوجوب مضافا الى كل الوقت بطريق الخلافة عن الجزء وهو كامل في
 الاداء بالاتفاق (قوله كان الواجب كاملا) اى في القضاء كاملا لأنه اذا فات
 الوقت كان وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به الاداء (قوله وان كان
 ناقصا الخ) كالكافر اذا اسلم في آخر وقت العصر (قوله كان ناقصا)
 اى كان وجوب قضاء العصر ناقصا (قوله ويتبعهما) اى اعتبار كمال الواجب
 ونقصانه في القضاء (قوله اى تأدية الواجب كاملا) يعنى اذا شرع في آخر جزء
 الفجر وهو ليس بجزء فاسد لان عبدة الشمس يعبدونها بعد الطلوع فكان
 الشروع في الجزء الكامل لا في الجزء الفاسد كما في احمرار الشمس فوجب

القضاء كاملاً لأنه لا يمكن الاداء بان اتم بعد خروجه لان ماوجب كاملاً لا يؤدي
 ناقصاً ولا يجوز القضاء في هذا الوقت في اليوم الثاني أيضاً لهذه المسئلة (قوله
 وما وجب ناقصاً) أي ماوجب ناقصاً غير الفجر يؤدي ناقصاً أقول شرع
 ناقصاً ويؤدي كاملاً لأنه اذا شرع وقت احرار الشمس ثم اتم بعد خروجه
 يؤدي كاملاً لانهم لا يعبدونها بعد الغروب فتغير من النقصان الى الكمال
 فالنقصان في البردوى وشروحه (قوله فلا يقضى العصر في الوقت الناقص
 الخ) هذا معنى قول الفقهاء لا يجوز الصلوة عند غروبها الا وقت عصره فان
 تغير الوقت ليس بوقت لقضاء الصلوة كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين في
 شرح الجامع الصغير وذكر الشمس الاثمة بأنه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق
 النقصان بمضي الوقت صار ديناً في ذمته فثبت بصفة الكمال (قوله من الاوقات
 الثلاثة الخ) بحديث عقبه قال ثلثة اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
 نصلي فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى
 تزول وحين تصيف للغروب حتى تغرب كذا في الهداية وغيرها فظهر من عبارة
 الحديث ان المراد بالغروب قبيل الغروب لانفس الغروب وهو ظاهر ولاجل هذا
 صار هذا الوقت جزءاً فاسداً وناقصاً ويكون الاداء ناقصاً (قوله كان السبب
 كله) لما سبق هذه المسئلة المذكورة بعينها في البردوى والتلويح (قوله وهو كامل
 لانقصان في نفسه الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره وقت العصر مشتمل على
 الكامل والناقص فيكون وجوب القضاء موافقاً فلا يجب بصفة الكمال من كل
 وجه فاجاب بقوله كامل الخ يعني ان هذا الوقت وقت كسائر الاوقات الا انه
 باعتبار قصد العبادة وفعله يشبه بعبادة الكفرة لانهم يعظمون ما يتقدمونه في هذه
 الاوقات (قوله فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان الخ) يعني اذا
 خرج الجزء عن قصده العبادة صار كاملاً كسائر الاجزاء هذا الجواب المذكور
 في شرح البردوى أقول فيه نظر لانه دخل عبادتنا في نقصان ذلك الوقت لان
 النقصان فيه ثبت بنهي النبي علم من العبادة منه غاية ما في الباب انهم اذا نهي
 عليه السلام من النهي ساءم لزوم التشبه مع تلك الاوقات ناقصة بسبب
 مقارنة عبادة عبدة الشمس بها واللازم من عبادتنا فيها بطلان عبادتنا
 بلا نقصان تلك الاوقات كيف وعدم جواز العبادة منساقها لكونها اوقاتنا
 ناقصة فلو كان نقصانها موقوفاً على وجود عبادتنا فيها يلزم من الفساد
 ما لا يخفى على احد فليأمل والجواب الصحيح ما نقلناه آتفاً من شمس الاثمة وهو

انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحدثق التوقيت يمضي الوقت صار دينا في ذمته
 فبقية بصفة الكمال واما في الاداء فيجوز بصفة النقصان لانه يمنع صيرورته
 دينا في الذمة (قوله فيجب به) اي بلا حصول النقصان (قوله فلا يؤدي) اي
 فلا يقضي ناقصا بل كاملا (قوله فلا يقضي العصر في واحد منها) اي من الاوقات
 الثلاثة (قوله كما لا يقضي غيره) اي غير العصر فيها (قوله ايضا حشو) لاحاجة
 اليه (قوله في) اي في واحد منها (قوله ناقص) خبران (قوله لنقصان البعض الخ)
 لان السببية لما انتقلت الى الكل في القضاء صار كل الوقت فاسدا لاستعماله الجزء
 الفاسد والصحيح (قوله فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص) لان وجوب الاداء
 ينتهي اليه وهو السبب في الحقيقة (قوله ترجيح الاكثر الصحيح) توصيف الاكثر
 بالصحيح يقتضي الترجيح لان الاكثر حكم الكل فيكون راجعا للصحيح راجع
 على الفاسد بلا شبهة (قوله بالطلوع) الباء للسببية (قوله على ما ذكر الخ) من
 قوله و يعتبر في كمال الواجب ونقصانه وصف ما تقر فيه السببية (قوله والفرق
 بينهما) اي بين قضاء العصر وقضاء الفجر (قوله ان السبب الكمال في الاول)
 اي في قضاء العصر (قوله كل الوقت) اي الوقت الشامل للصحيح والفاسد كما عرفت
 اذا خلا الوقت عن الاداء بالكلية ففسد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل
 الى الجزء انتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل الوقت سببا للقضاء فاذا
 فات العصر اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد اذا اختار من
 ممكن بان يختار وقتا للاداء لا فساد فيه توجب قضاء العصر بصفة الكمال
 فلم يجز قضاءها بصفة النقصان (قوله وههنا) اي في قضاء الفجر (قوله بعضه)
 اي بعض الوقت (قوله يعني ان ماوجب كاملا) اي في الفجر اعلم ان الوقت اذا انتهى
 الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت السببية لما يلي الشروع في الاداء لان كل
 جزء صالح للسببية لكنه معدوم وهذا الجزء موجود فلا يعارض المعدوم
 الموجود فان كان ذلك الجزء صحيحا وجب كاملا لان السببية استقرت على ذلك
 الجزء ان اتصل الشروع به فلا تنتقل الى غيره وان لم يتصل به الشروع تنتقل
 السببية الى كل الوقت فصار الحاصل انه يتعين للسببية في الفجر الجزء المتصل
 بالاداء لان السببية تنتقل الى الجزء الاخير الذي لا يبق بعده جزء عندنا وعند زفر
 ينتقل الى مقدار ما يسع فيه اربع تكبيرات (قوله اذا لم يؤدي ناقصا الخ) لعدم
 امكان الاداء لضيق الوقت ولا اعتراض الفساد بطلوع الشمس وهذا معنى قول
 المصنع اولا ان ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا (قوله يفسد اصل الفجر عند محمد)

اي وقت الفجر وهو السبب وينتقل الى انكل عنده قال فخر الاسلام في البردوي بطل
 الغرض انتهى وفيه اشارة الى اختيار قولهما ونفي ما روى عن محمد بن اصيل الصلوة
 يبطل بطلان جهة الفرضية على ما عرف في شرح الجامع لفخر الاسلام البردوي
 وانما قال يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما مع انهم نصوا بالبطلان مع
 اختلافهم في الاصل والفرضية لان الفساد عام يشمل البطلان كما قال صاحب
 الهداية فالبيع فاسد كالبيع بالميتة والدم وبيع ام الوالد والمدين والمكاتب فاسد ومعناه
 باطل وقال ايضا باب البيع الفاسد وذكر فيه الباطل ايضا ويمكن ان يقال انما اختار
 يفسد لان علة بطلان الفرض اعتراض الفساد للسبب بطلوع الشمس واذا كانت
 العلة تقتضي الفساد يكون المعلوم كذلك لكن هذا الفساد ليس كفساد الجزء من
 العصر فتأمل (قوله وفرضيته عندهما الخ) اي يفسد فرضية اصل الصلوة عندهما
 ويبقى ذلك الجزء في السببية صحيحا (قوله بطلوع الشمس) متعلق بيفسد (قوله لان
 ما قبل الطلوع وقت كامل) اي جزء كامل في السببية لكل الوقت الذي يضاف
 اليه الحكم في القضاء الذي لم يشغل بالاداء لان الجزء الادنى سبب بحكم الانتقال
 اليه اما الاجزاء السابقة على الاداء فلا دليل لسببيتها لانها معدومة (قوله
 لانقصان فيه) اي في وقت كامل للسببية وان كان ناقصا للاداء اضيغه (قوله
 في الشروع فيه) اي في آخر الجزء من الوقت (قوله يجب الاداء كاملا) لان السبب كامل
 (قوله فلم يصح الاداء الخ) يعني ولو طلعت الشمس في خلال الفجر يفسد عندنا
 لانه وجب كاملا بكمال سببه وهو الوقت وبطلوع الشمس يثبت النقصان
 فيتأدى ناقصا فلا يجوز ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا (قوله لا عصر بدايه) اي
 لا يفسد عصر بدايه بالناقص (قوله لانه لما بدأ بالوقت الناقص) وجب ناقصا فيؤدي
 ناقصا (قوله بل يؤدي كاملا) وفي البردوي اذا كان الجزء فاسدا اي ناقصا انتقص
 الواجب كالعصر يستأنف في وقت الاجرار فاذا غربت الشمس وهو فيها
 لم يتغير ولم يفسد انتهى وفي الكشف والبرهان اي لم يتغير من صفة الكمال الى
 صفة النقصان بل يتغير من النقصان الى الكمال لانه وجب ناقصا لنقصان
 سببه وبالغروب ينتفي النقصان فيتأدى كاملا انتهى ملخصا واما اذا ابتدأ
 العصر في اول الوقت ثم مده الى غربت الشمس قبل فراغه منها كبعض زهاد
 زماننا نص محمد انه لا يفسد لان الوجوب مضاف الى سبب صحيح فالتفصيل
 في البردوي (قوله الشافعي لا يفسد الاول) يعني قاله الشافعي اذا طلعت الشمس
 في خلال الفجر لا يفسد الصلوة اعتبارا بالغروب (قوله وحديث ابي هريرة الخ)

عطف على القياس أي لم يفسد الفجر بالقياس والحديث عنده والفرق بينهما
 أن المعلوم بظهور حاجب الشمس وبه لا ينفى الكراهة بل يتحقق فكان مفسدا
 للفرض والغروب تأخره وبه ينفى الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر وتأويل
 الحديث أنه ليس بالوجوب بادرالك جزء من الوقت قل أو كثر كذا في المبسوط
 ولكن يأبى من هذا التأويل ما روى في رواية أخرى عن أبي هريرة لعن النبي
 صلى الله عليه وسلم أنه قال أدرك أحدكم سجدة من صلوة العصر قبل أن تغرب
 الشمس قبلتم صلواته وإذا أدرك أحدكم سجدة من صلوة الصبح قبلتم صلواته
 والتأويل الصحيح ما ذكره الطحاوي في شرح بيان مشكل الآثار أن هذا الحديث
 قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكرهه هذا كله مذكور
 في الكشف نقلناه أولا لبيان ما قلناه المص في الجواب (قوله عن دليل الشافعي)
 الظاهر ان يقول عن قياس الشافعي فتأمل (قوله فيفسد ما) أي الصلوة (قوله
 التزم فيه) أي التزم هذا الشيء وهو الصلوة في آخر الفجر (قوله باعتراض الفساد)
 بطلوع الشمس على ذلك الوقت (قوله وقيل الغروب ناقص في السببية)
 لكون فعله يشبه عبدة الشمس (قوله بعروض مثله) أي بعروض الغروب
 الناقص مثل السبب الناقص اقول فيه نظر لان لفظ المثل يشعر بكون وقت
 الغروب كما كان قبله وليس كذلك ووجه ما حققناه بعد قوله فيؤدي كذلك
 ومثل مثله على مثل هذا الاستاذ في الاصول والفروع ليس بلايق لان في الاصول
 والفروع حكما على عدم النقصان وعدم الفساد والفساد في السبب فقط
 (قوله الى ما هو وقت الصلوة في الجملة) بل بالجملة لانه بعد الخروج يكون الوقت صحيحا
 ويتغير من النقصان الى الكمال كذا في شرح البرذوي (قوله والثاني) أي قلنا
 في جواب دليل الثاني للشافعي ان الحديث قبل النهي عن الصلوة في هذه
 الاوقات الثلاثة لا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهى عن الصلوة
 بعد العصر والفجر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل نهى عن الفرائض
 والنوافل فكان قضاء الفوائت فيها ايضا لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم
 لما فاتته صلوة الصبح فدا قبله التعريس انتظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس
 قبل هذا على ان مارواه نسخ به وعن أبي يوسف ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس
 ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلواته فكانه استحسن بهذا ليكون مؤديا
 بعض الصلوة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت
 واداء بعض الصلوة في الوقت اولي من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط

(قوله صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار) اي في كتاب مسمى ببيان معاني
المشكل للآثار وهو في تسع مجلدات (قوله في اول الوقت الممدود الى ما بعد
الغروب الخ) وفي البرزوي اذا ابتدأ العصر في اول الوقت ثم مده الى غربت
الشمس قبل فراغه منها فانه نص محمد انه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا
الى سبب صحيح (قوله وقد ادعى ناقصا الخ) فيه بحث (قوله مع صحته اتفاقا) اي
باتفاق زفر معناه (قوله ورد هذا النقص) ووجهه ان الشرع جعل الوقت ظرفا
مذموما ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فاذا شغله بالاداء جاز وان اتصل به
الفساد لان ما اتصل بالاداء من الفساد بالبناء جعل عفو لان الاحتراز منه مع
الاقبال على الصلوة متعذر وقد روى هشام عن محمد قمين قام الى الخامسة
في العصر انه يستحب له الاتمام لانه من غير قصد ثبت فاذا اتصل به الفساد
بسبب التقليل بعد العصر صار في الحكم عفو انتهى (قوله للعزيمة متعلق بالازم)
حاصله ان الفساد اللازم من عزيمة العبادة عفو لان الاصل ان يكون العبد مشغولا
بعبادة مولاه في جميع الاوقات التي صار محتملا لاداء الفرض فثبت ان شغل كل
الوقت بالعبادة عزيمة والاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع الاحتراز عن
النقصان متعذر فجعل عفو ضرورة لكون حصوله ضمنا لا قصدا وفي الكشف
لما كانت بناء على الاول وقد حصل الفساد حكما لا قصدا فلم يعتبر حتى يثبت صفة
الكراهية كذا ذكره ابو البسر انتهى (قوله عفو) يشير الى ان تأخير العصر الى جزء
الاخير لا يمكن الاداء فيه اثم لان تضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض
الوقت جائز بالاجماع حتى لو اخر عنه يأتى (قوله لافساد فيه) اي في وقت الفجر
بجميع اجزائه (قوله حتى ثبت حكما) اي حتى تحصل ضمنا لا قصدا (قوله
ويثبت عليه) اي على ما ثبت حكما للعزيمة (قوله الفساد بالعلو) اي
البطلان به (قوله فيعفى) اي حتى يعفى (قوله المؤدى ناقصا) فيه بحث لانه
لانتقصان في المؤدى ولا يؤديه بل المؤدى متصلا باخر الجزء الفاسد يكون كاملا
لكونه عفو (قوله بل كل اي كل جزء من الوقت سبب لكل جزء الخ) حاصله
ذكر بعض علما في جواب الرد ان كل جزء من اجزاء الوقت الذي يلاقى جزءا
من اجزاء الصلوة فهو سبب لذلك الجزء ضمنا لا قصدا فيكون عفو فاعلم هذا
لا يحتاج الى الفرق الذي ذكره الفاضل الامام علاء الدين في مختلفاته في جواب
هذا السؤال وهو فان قيل لو ضيف الوجوب الى كل الوقت بعينه ناقص
في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة قلنا السبب كامل من وجهه وناقص من وجهه

والواجب كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه الا انه يقتضى انه لو قضى العصر في الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التعذر ليس بوقت للقضاء كذا ذكره القاضى الامام فخر الدين في شرح الجامع الصغير واما في مسألة امتداد العصر فليس بقضاء فيجوز للعمية والعفو (قوله وان وقع النقص بالعصر الخ) اى بالعصر الذى شرع في اول وقتته تمتد الى ما بعد الغروب باعتبار كل جزء سببا لكل جزء من الصلوة حتى لا يلزم النقص بان يكون هذا مما وجب كاملا فيؤدى ناقصا (قوله فانه يقتضى صحته ايضا) اقول لا يرد الاشكال بالفجر الفاسد حتى يحتاج الى دفعه لان في الفجر الفاسد لا يجوز الصلوة بعد طلوعها لكونه باطلا حتى يعتبر الجزء الذى وقع بعد الطلوع سببا ناقصا من الجزء الذى وقع فيه الصلوة كما اعتبر قبيل الغروب لكونه فاسدا (قوله فلا يؤدى ناقصا) لعدم امكان الاداء في هذا الوقت لانه يذهب اصله بخلاف العصر وهذا الجواب في رد النقص مثل ما قبل في رد معنى (قوله كن اسلم فيه) اى في الجزء الاخير من وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يقضيهما في وقت الاحرار (قوله لا يقضيه الخ) في اليوم الثاني في الوقت الناقص (قوله وقد وجب فيه) اى في الوقت الناقص اقول هذا الايراد ليس بوارد لان المسئلة خلافة ان الكافر اذا اسلم في آخر وقت العصر وفات الوقت ثم ادى في اليوم الثاني فبه يجوز معانه وجب بصفة الكمال بعد الفوات ويؤدى بصفة النقصان كذا في شروح البرزوى كما سبق (قوله فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجواز الخ) انت عرفت ان ما ثبت كاملا بالقوات لجواز ناقصا (قوله وليس الواو حالية) اى ليس قضاء من اسلم في الوقت الناقص يجازى في اليوم الثاني في الوقت الناقص (قوله فليس الغاء فذا كذا) اى اذا كان الامر في عدم القضاء في حق من اسلم في هذا الوقت فليس ما وجب ناقصا في الاداء يؤدى ناقصا كذلك (قوله بعد تسليمه) يشير بعد تسليمه تفسيره بقوله يعنى انا لانسلم او لعدم قضائه ناقصا بل جائز معانه وجب بصفة الكمال بعد الفوات كما سبق (قوله لذات الوقت) متعلق بقوله رد (قوله فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف) قال البرزوى لان هذا لا يروى وقال الشراح لا يروى عن السلف مثل ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله وقال ابو البسر يجوزوا كثر مشايخنا لا يجوزونه انت عرفت قبل ان وجه الجواز في هذه المسئلة انه يجب بالسبب الناقص لانه صار اهلا في الوقت الناقص

فيؤدي بصفة نقصان ووجه عدم الجواز ان الفوات عن الوقت يوجب القضاء
 مطلقا عن الوقت فلا يجوز في وقت ناقص بخلاف الاداء كذا في الكشف (قوله
 فيجتمل ان يكون جائزا) اقول هذا منع يكفي الجواز فيه مع انه واقع كما قال ابو البسر
 (قوله بل هي) اي صورة النقص (قوله مما يوجب كاملا) اقول بين قوله فلا يقضي
 في الوقت الناقص وقوله وان كان ناقصا كان ناقصا وبين قوله مما يوجب كاملا
 لما سبق ان ذات الوقت لانقصان فيه الخ نوع ركائز فتأمل (قوله فلا نقصان
 فيه) اي في ذات الوقت (قوله ولا في سببه وهو الصلوة) حاصل ما قاله صاحب
 الكشف لان الفوات يوجب القضاء مطلقا عن الوقت (قوله فلا يقضي) اي
 فلا يجوز القضاء في الوقت الناقص وهو عند اكثر المشايخ وما عند من جوزه لا يكون
 ناقصا بل في وقت ناقص فالاولى ان يقول فلا يقضي في الناقص لانه بعد الغروب
 يتغير من صفة النقصان الى صفة الكمال فصار كاملا لا ناقصا كما سبق (قوله
 والشرطية) اي شرطية الوقت اللام للهد لا عوض عن الاضافة او ما مل منه
 كما خرج في مفتحة لهم الابواب اي منها على مذهب البصريين وهو مذهب
 منصور من فحول المتقدمين قال الزنجشيري في تفسير قوله تعالى وجعلنا الانهار
 او يراد انه يارها فغوض التعريف باللام من تعريف الاضافة كقوله واشتعل
 الرأس شيبا وتبعه اكثر البصريين من المتأخرين (قوله كالسببية) اي كسببية
 الوقت للصلوة يعني ان الشرطية وهي ظرفية الوقت للصلوة الموقوتة ينتقل
 من الجزء الى الجزء الذي يكفي للصلوة كما ينتقل السببية من الجزء الى الجزء (قوله
 الا في الانتقال الى الكل في صورة القضاء) لان شرط الاداء قد فات فليبق حاجة
 الى اعتبار انتقال الشرطية من جزء الى جزء لان كل الوقت اذا كان سببا
 لا يقتضي احد الامرين المتحاليين (قوله ولا يجوز ان يكون) اي الشرط (قوله كل
 الوقت) اي كل وقت الصلوة (قوله تقديم المشروط على الشرط) اي يكون تقديم
 المشروط وهو الصلوة على السبب وهو الشرط (قوله وذلك باطل) اي تقديم
 المشروط وهو المعلول عند الاصوليين على الشرط التعليلي وهو الغلة باطل
 اتفاقا وجه بطلانه ان روى الشرطية المنصوص عليها بقوله تعالى ان الصلوة كانت
 على المؤمنين كتابا موقوتا يوجب تقديم الاداء على سببه وهو الوقت وهو باطل (قوله
 فلا بد ان يجعل الشرط بعينه) اي من كل الوقت (قوله والجزء الاول متعين) اي
 الجزء الاول الذي يتصل الى الجزء السببي متعين (قوله لعدم المزاحم) لان الجزء
 الاول من الشرطية موجود والباقي من الاجزاء التي يجوز الصلوة فيها معدوم

٨ اعلم ان هلم قد يكون بمعنى

اقبل فيتعدى بالى قال تعالى
هلم بنا وبعنى احضر كما فى هلم
شهادةكم والهاء عند الخليل
هاء التنبيه وركب معها ام من
قولك لم الله شئته اى جمعه
والمعنى اجمع نفسك اليها واجمع
غيرك فلما غير معناه عند التركيب
لانه صار بمعنى اقبل
واحضر بعد ما كان بمعنى
اجمع صار كسائر اسماء الافعال
المفعولة عن اصولها
فلم يتصرف فيه اهل الحجاز
مع ان اصله انصرف ويتوهم
يتصرفونه فيذكرونه ويؤثرونه
ويجمعونه فظنوا الى اصله
وابست بالفتحة واعله عند
البصريين هلم من لم اى امر
منه حذف الف التمدى
السكون فى اللام فانه الاصل
لان السكون اصل والحركة
طارئة اولان اصله المم وهى
ساكنة وعند الكوفيين اصله
هل ام فحذفت الهزة بالقاء
حركتها على اللام كما فى نحو
نقد افلح قال البضاوى وهو
لان اهل لا يدخل الامر
اذا الاستفهام ينافى الامر اقول
ذكر الرضى نقلا عن الزمخشري
فى تصحيح مذهب الكوفيين
ان هلم يحى بمعنى اسرع فصحت
ام عندهم معنى اقبل وتمدى
بالى فى اللام فقبل هلم اليها
واما فى التمدى نحو هلم زيدا
فبانق ظر اصله اى اسرع
اقصد زيدا انتهى

فلا يزال الممدوم الوحد (قوله ثم ينتقل الى الثانى) اى ينتقل الشرط من الجزء
الاول الى الجزء الثانى (قوله وهلم) قال ابن جنى اصل هلم عند الخليل هاء التنبيه و
اى بنى واصلى وجمع ما تفرق من الشئ ثم كثر استعمالها فحذفت الف تخفيفا
وقال ابن يعيش حذف لكثرة الاستعمال كياء المتكلم مثل يانفس وياعلام والتثوين
كزيد بن عمرو وقولهم ايش ولم ابل ولا در ولم يك وحذف اسم لا فى لا عليك
اى لا بأس عليك ويوسف اعرض والتخفيف فى قد وقط اذا اصلهما
انتقيل لا شفاقهما من قدمت الشئ وقططته قال سيبويه جاز الحذف حيث
كثر فى كلامهم تخفيفا على اللسان وقال بعضهم تركوا اخر الاسم مفتوحا كما تركوا
اخرين مفتوحا لكثرة فى كلامهم ذكر ابن السراج فى الاصول وقال ابن يعيش
ايضا الكلمة اذا كثر استعمالها جاز فيها من التخفيف ما لم يجز فى غيرها والحق
لمه فى لم ادر فالتفصيل فى النحو لكن لا يساعد هذه الصناعة (قوله جاز بالتثوين
والشديد) اما تميز او مفعول مطلق عامله من جنسه ومعناه اتباع وفى الجوهري
تقول كان ذلك عام كذا وهلم جرا الى اليوم انتهى فيكون التقدير كما قال المص ينتقل
الشرط الى الثانى وهلم جرا الى الجزء الاخير (قوله كما فى السبب) اى كما ينتقل
السببية من الجزء الاول الى الثانى بالترتيب كما قاله المص (قوله لا ينتقل الى الكل)
يعنى اذا فات الاداء لا ينتقل الشرط من الجزء الى الكل فى القضاء كما انتقل السببية
من الجزء الى الكل لان الوقت شرط الاداء وقد فات فلا فائدة فى اعتباره ابن
وقت القضاء واين وقت الاداء الذى فات اقول لم يذكر انتقال الشرط من جزء
الى جزء فى البردوى وشروحه لكن يلزم من تجدد السبب تجدد الشرط فلا بد
فى السبب البقاء للقضاء سواء كان جزءا او كلا والشرط المحض لا يشترط دوامه
لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز
وكالشهود فى باب النكاح لا يشترط دوام الشهود لدوام النكاح كذا فى الكشف
واما السببية باقية فينتقل الى الكل لعدم المانع بقوات الشرط والظرف (قوله
وسبب نفس الوجوب) يعنى قال وهو اى ذلك الوقت ظرف للمؤدى وشرط
الاداء وسبب لنفس الوجوب لا اوجوب الاداء كما سيأتى وهو الاثنى الا ان
(قوله ماذا الخ) ذا اسم اشارة الى القريب وما شارحة لان وجود وجوب الاداء
لا يعلم من المتن فيكون تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطوائه
على طبيعة موجودة فى الخارج وهذا التصور يجرى فى الموجودات قبل العلم
بوجودها نحو ما للحلا وما الغنقا وما الوفاء وهذا يتقدم كل مطلب من المطالب

الاربعة كما قال ابن سينا في النجاء ولا اعتبار الى ما قال المحشي العلامة في حاشية
 التجريد لنا مطالبان مطلب ما ومطالب هل و يطلب بما التصور وبهل
 التصديق وللتصور قسمان تصور بحسب الاسم وتصور بحسب الحقيقة
 ويسمى الاول ما للشارحة والثاني ما للحقيقة وللتصديق ايضا قسمان تصديق
 بثبوت الشيء لنفسه نحو هل الحركة موجودة ام لا وتصديق بغيره نحو هل الحركة
 دائمة ام لا وتبعه التفاتان في التلويح والمطول قال الكاتب في شرح المخلص
 امهات المطالب او بعة بل يكون ايضا امهات اخرى فيكون ثمانية وفيه تفصيل
 اخر لكن لا يساعد هذه الصناعة (قوله وازالة) عطف على تفصيل (قوله
 لترده) اى الجمل (قوله في ذلك) اى في ذهن السامع (قوله قد اضطرب في
 تحقيقه كلام القوم) ووجهه ان وجوب الاداء يتفصل عن نفس الوجوب عندنا
 خلافا للشافعي في العبادات البدنية وفائدة الاختلاف يظهر في المرأة اذا حاضت
 في آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد
 وعندنا ان ادركت من اول الوقت مقدار ما تصلي فيه ثم حاضت يلزمها قضاء
 قول واحد التحقق الوجوب وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه يختلفون في وجوب
 القضاء والظاهر من مذهبه القضاء لان نفس الوجوب ووجوب الاداء عبارتان
 عن معنى واحد عندنا في العبادات البدنية كالصلوة والصوم فلامعنى للفصل
 بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان السببية تثبت
 بالخطاب ايضا لان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا تصور
 ثبوتها في حق من لا يخاطب (قوله والاقر) اى في الفرق (قوله ما افاده
 بعض الافاضل) وهو صاحب الكشف لانه ذكره مرة بعد اخرى وفي كلام
 فخر الاسلام تصريح ايضا قال الوجوب فبالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب فان
 السبب افاد الوجوب بنفسه وافادة صحة الاداء لكتبته لم يوجب الاداء الجمال
 لان الوجوب جبر من الله بالاختيار من العبد ثم ايس من ضرورة الوجوب تعجيل
 وجوب الاداء بل الاداء تراخ الى الطلب كتمن المبيع والمهر في النكاح يجبان
 بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى مطالبة صاحب الحق واما الوجوب فبالايجاب
 لا بالخطاب وتحقق الوجوب وتأخر الاداء نظير ثوب هبت به الريح في دار انسان
 لا يجب عليه تسليمه الا بالخطاب وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة ان الشرع
 خيره في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا ان يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا
 قلنا اذا مات قبل اخر الوقت لاشي عليه كالتأم والمغرم عليه انتهى انت خير

استوضح كلامه بنظيرين أحدهما البيع والنكاح فله اختيار والثاني وهو هبت
 به الريح اوفق واشبه بمرامه اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل
 منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقوقي هو الايجاب القديم
 وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقوقي تعلق الطلب بالفعل
 وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقوقي خلق الله
 واداءته وسببه الظاهري استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجيبة بجميع
 شرائط التأثير فهي لا يكون الامع الفعل بالزمان قال صاحب الكشف في الفرق
 ان نفس الوجوب يثبت في حق العاجز كالتائم والمغمى عليه وان لم يثبت وجوب
 الاداء في حقه لعدم القدرة فثبت ان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء
 ثم استدل على انفكاك وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة يجمع عليها فقال
 ان تراخي وجوب الاداء عن الوجوب في اول الوقت نظير تراخي وجوب الاداء
 عن التائم والمغمى عليه اذ امر عليهما جميع وقت الصلوة ولم يزد الانهاء على يوم
 وليلة حيث ثبت اصل الوجوب ولهذا وجب القضاء هليهما وبتراخي وجوب
 الاداء لعدم اهلية الخطاب وهو الطلب من الله تعالى بزوال الفهم وقال ايضا
 ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب من حكم ايجاب الله تعالى بسببه والواجب اسم
 ما لزمه بالايجاب والاداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل
 استأجر خياطا ليخيط هذا الثوب قبصا يدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد
 والاداء بالخياطة نفسها وبها يقع تسليم ما لزمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا
 في الذمة غير الموجود مؤدى حالا بالقبض واعتبر بالتائم والمغمى عليه فان هناك
 اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب
 الاداء غير ثابت لزوال الخطاب عنه كما تحققت وهذا يدل على المغايرة بين
 الامرين وان كان التميز يتعذر بينهما بالعبارة انتهى ثم حقق بالعبارة وقال
 في موضع اخر ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل ووجوب
 الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجى ولا شك
 في تغايرهما وبهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجى بالعدم بل يبقى
 على حاله وكذا في المال اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء
 اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى الا انه لما يمكن في وسعه اخراج المال
 الواجب اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة
 وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قواهم الديون تقضى بامثالها

لاباعيا نهما فظهر الفرق بين الوجوب وهو الفعل وبين الاداء وهو اداء الفعل
انتهى وفي التلويح وتحقيقه ان للفعل معنى مصدر يا هو الايقاع ومعنى حاصل
بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم
ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في الحال لزوم
المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء ثم انهما
يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر
والمرضى فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى
وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وهو
الطلب وقيام المانع هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة
المخصوصة عقاب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالتائم والمرضى
مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من شخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس
بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع
بإلزام الإيقاع وان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة وجود تلك الحالة في الجملة
فهذا مذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة
الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم
وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان
بينهما فرق بتغيير التعبير عنه اقول في الجواب الصواب عن الاول يثبت بالخطاب
ان الشرع جعل الوقت سببا فبعد ذلك يعني الوجوب في حق كل اهل ثبت
السبب في حقه ولا يشترط خطاب كل لصيرورة السبب في حقه سببا لان العلم
بالوجوب كالسبب بشرط اثبوته جبرا من الله تعالى فكذلك سبب الوجوب بل
الحاجة في الجملة يقع الى جعل الشرع اياه سببا ولا يشترط علم كل فرد حتى يلزم
وقت الايقاع الوقوع بعد تلك الحالة بل اذا عرف الفقيه العالم السببية يعني
بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك اولم يعلم الا ترى ان الزكرة
تجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب هنالك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص
بذلك وكذلك الاتفاق جعل سببا للضمان والنكاح للمحل والبيع للمالك وكل ذلك
ثابت في حق الصبيان والمجانين وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكره الشيخ
ابوالمعين فحين يلزم الوقوع في وقت الايقاع واعتبر هذا بالزكاة فان الوقوع
في الحول على صاحب المال وايقاعها تسليم الدراهم مثلا الى يد الفقير وادائها
اليه تلك الدراهم التي حصلت في يد الفقير بعد زمان الوقوع فافتراها

والجواب عن الثاني قد ذكر فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون
 الفعل فيه بنفسه مطلوباً من المكلف حتى يأثم بترك الاداء ولا بد فيه من استطاعة
 سلامة الالات ونوع لا يكون الفعل فيه مطلوباً حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل
 المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء ويكتفى فيه تصور ثبوت الاستطاعة
 ولا يشترط حقيقة الاستطاعة في مسألة النائم والمغمى عليه وجوب الاداء بمعنى
 كون الفعل مطلوباً على وجه يأثم بتركه لم يوجد لقوات شرطه وهو استطاعة
 سلامة الاوقات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء
 ولا يكون الفعل فيه مقصوداً فوجوده اوجود شرطه وهو تصور حصول
 الاستطاعة وحدوثها بالانتباه والافاقه فوجوب القضاء بناء على هذا النوع
 من الوجوب وعدم الاثم بناء على انتفاء النوع الاول وهذا كله مذكور في كشف
 البردوى لكن الفاضل التفتت زاني اخذ النظر منه وترك الجواب ميلا الى ترجيح
 مذهب جمهور الشافعية وجعل ما اخذه المص للفرق بينهما بقوله فان المعذور
 الى قوله في الحال تقر بما لا يغير التعبير كما ذكرنا فالاولى في الفرق ما ذكره القوم وتمسك
 الجمهور به وهو النص والاجماع فان قوله تعالى اقم الصلوة لملوك الشمس الى غسق
 الليل وقول جبريل عليه السلام للنبي صلى الله عليه وسلم ان الامامة ما بين هذين
 وقت لك ولا منك وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان للصلوة اولاً وآخراً اي
 لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل عليها ان جميعها وقت لاداء الواجب
 وليس المراد تضيق فعمل الصلوة على اول الوقت كما قال شريفة من
 الشافعية وآخره كما قال العراقيون من اصحابنا ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم
 يبق الا انه اريد به ان كل جزء منه صالح اوقوف الفعل فيه فيكون المكلف
 مخيراً في ايقاعه في اي جزء اراد ضرورة اعدام امتناع قسم آخر فثبت الفرق
 بينهما وثبت ايضا ان التوسع ثابت ايضا شرهما وليس بممتنع عقلاً ايضاً كما
 زعموا فالتفصيل في الكشف فان اردت دراً يتيسر فكن غواصاً في بحره العميق
 لان المص صاحب التلويح اخذنا من بحره المحيط للبردوى وما اخذناه وفصلنا
 قطرة منه (قوله فان المعذور كالنائم والمغمى عليه) الفاء تفسير الفرق بين نفس
 الوجوب ووجوب الاداء انت عرفت قبل ان صاحب التلويح جعل قوله فان
 المعذور الى قوله في الحال لتغير التعبير في الفرق بينهما مع انضمام قوله فلو قلنا
 ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب
 الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بهيئاً انتهى هذا القول مذكور في الكشف

(قوله يلزمه) أي المَعذور (قوله ان يوقع الفعل وهو الاداء) لانه ليس معنى الاداء الا الفعل
 (قوله لو ادركه) أي لو ادرك المَعذور الفعل يعني الاداء (قوله والمشتري) بالنصب
 عطف على المَعذور (قوله يلزمه) أي المشتري (قوله قبل المطالبة) أي قبل
 مطالبة البايع الثمن (قوله ولا يلزمهما) أي المَعذور والمشتري (قوله الايقاع) أي
 ايقاع المَعذور الفعل (قوله والاداء) أي اداء المشتري البايع الثمن (قوله في الحال)
 أي عاجلا لان السبب او نفس الوجوب لا يوجب الاداء للحال حتى لو كان
 البيع باجل يجب الثمن في الحال ويتأخر المطالبة الى حلول الاجل كافي صوم
 رمضان في حق المسافر يثبت نفس الوجوب في حقه ويلزم الاداء لا يكتفي بالتمتع
 الاداء في الحال فثبت الفرق بينهما (قوله ان جمهور مشايخنا) وفي الكشف
 عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعي وطائفة المتكلمين (قوله باول جزء من
 الوقت) وهو السبب (قوله وجوبا موسعا الخ) يعني الواجب اذا تعلق بوقت يفضل
 عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت ظرفا وهذا عند الجمهور ومعنى
 التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه فيما يرجع الى سقوط الفرض عن الذمة
 ويجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه فات الاداء
 فيئذ يحرم عليه التأخير ويأثم ويعاقب (قوله وهو مذهب الشافعي الخ) يعني انهما
 متفقان معنا وفي الكشف وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه ينافي
 الوجوب لان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول في التوسع فيه يوجب
 ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتناقضين انتهى اقول هذه المقدمة
 موسوعة لان القول بالتوسع في وقته لا يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه
 بل بالترك في الاداء في وقته يأثم ويعاقب عليه عندنا ايضا الا ان يوجه ان مراده
 بالوجوب المتعلق باول الوقت وجوبه في هذا الوقت وفي سائر الاوقات يكون
 قضاء فلا توسع في الوقت كما قال شرنمبة لكن هذا الوجه غير مائة صاحب
 الكشف (قوله متعلق باول الوقت وفي الاخر قضاء) أي لو انخر الاداء عن اول
 الوقت فهو قضاء ووجهه انه جمل الوجوب متعلق باول الوقت فلا ينظر
 لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كما في سائر
 الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجوز ان يكون متعلقا بما بعده
 لما ذكرنا من اشتراط التوسع وفائدة التوقيت على هذا القول انه لو اتى بالفعل
 فيما بقي من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذا فات عن اول اوقاته
 بان اكل او شرب بهذا الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقي قضاء واجيب عن هذا

او كان الوجوب متعلقا باول الوقت لما وجبت الصلوة على من ادرك البلوغ
او اسلم او ظهرت في وسط الوقت او في آخره مع ان الاجماع منسقة على وجوب
الصلوة عليهم اقول هذا الجواب لا يفتقر الى خصم لان اول الوقت عندهم الوقت
الذي وجداهلا لهذا الوقت واول الوقت بالنسبة اليهم حال كونهم محالا فتأمل
(قوله باخر الوقت) يعني قال بعض اصحابنا من العراقيين ان الوجوب يتعلق
باخر الوقت (قوله وفي الاول) اي ان قدم الاداء على آخر الوقت صار موقوفا
على ما يظهر حاله فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك
كان نفلا لكن صار مجونا او مسافرا يكون الركعتين نفلا (قوله او نفل يسقطه
الفرض الخ) عطف على موقوف يعني ان قدم على آخر الوقت يمنع لزوم
الفرض بنقله من الاخرى الى الاول ووجه ما ذهب اليه العراقيون انه لما جازله التأخير
الى ان يتضيق له الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا باخره
ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال بعض لانه ممكن من الترتيب في اول الوقت
بالبدل وآثم وهذا حد النقل الا ان يؤدى به يحصل المطلوب وهو اظهار فضيلة
الوقت فيمنع لزوم الفرض لكن توضحا قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب
للصلوة ولم يحضر وقتها لا يوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد
دخول الوقت واما ان يكون موقوفا كالزكاة المجتلة قبل الحول فانه اذا تجدد
بشاة من اربعين شاة الى الساعى ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون شاة له ان يسترد
المدفوع ان كان قائما وان كان الساعى تصديق به كان تطوعا ولو تم الحول وفي يده
تسع وثلاثون كان المؤدى زكاة وكالجزء الاول من الصلوة فانه لا يوصف بالوجوب
مالم يتصل بباقي اجزاء الصلوة فان اتصل بالجموع يوصف بالوجوب والا فلا اقول
يلزم على هذا تقدم المعلول على العلة وهو باطل مع ان التماس مع الفارق لان الواجب
انما يتأدى بالابنية فرض الوقت لا بنية النقل ولا بمطلق الشية ولو كان نفلا كما زعم
بعض العراقيين لتأدى بنية النقل ولو كان موقوفا كما زعم الباقون منهم لتأدى بمطلق
النية ولاستوت فيه بنية النقل والفرض وقولهم قد وجد في المؤدى في اول الوقت
حد النفل لانه لا عقاب على تركه فاسد لانا لا نسلم ان ذلك ترك بل هو تأخير ثبت
بأذن الشارع (قوله لا توجه الخطاب) كما سبق (قوله انما توجه الخطاب عندهم)
اي عند علمائنا (قوله الا الخ) اي باثم عند عدم شروعه في آخر الوقت الا ان
واللام في الان زائدة لازمة لا يجوز استعجالها بدونها وهو مبني على الفتح مع اللام
كما سبق (قوله اذا مات في الوقت لشيء عليه) اي لا اثم عليه قال البرزوي ان الاداء

لا يلزم الى ضبط الوقت عندنا اذامات قبل آخر الوقت لاشي عليه وهو كالنسيان
والمغنى عليه (قوله وفي حال الشروع) عطف على قوله في الوقت (قوله ان وجد
الشروع في آخر الوقت) يعني حاصله اذامات في حال الشروع ان وجد الشروع ع
فلاشي عليه اي لا اثم عليه (قوله ولهذا) اي ولاجل توجه الخطأ في آخر
الوقت عند علمنا (قوله اي آخر وقت) لان الخطأ وهو الطلب مترخ الى آخر
الوقت لان الاثم انما يظهر في هذا الوقت لعدم شغله بآداء الواجب في الذمة
(قوله يسع ذلك الآخر) من الوقت الغرض والايام فيعاقب عليه لعدم شغله
بآداء الواجب في وقت المكتوب (قوله ولا يزيد عليه) جملة حالية من فاعل يسع
ويجوز المضارع المثني حالا بالواو الحالية بلا تأويل واما في المثبت فلا يجوز
بلا تأويل نحو وقت واصك عني اي وانا اصك عني حاصله ولا يزيد عليه ان آخر
الوقت الذي يسع الغرض يكفي لاسقاط الواجب في الذمة فلا يحتاج الى الزيادة
لكن الاهتمام على المسلم شرط حتى يقع في الاثم (قوله او الخطأ المتوجه)
عطف على الخطأ يعني سبب وجود الاداء الخطأ المتوجه عند آخر الوقت
او الخطأ المتوجه عند الشروع للصلوة (قوله في اي جزء كان من قبل آخر
الوقت) لان الواجب عندنا والشافعي وطائفة المتكلمين تعلق بوقت بفضل عن
ادائه يسمى واجبا موسعا وظرفا ايضا كما سبق (قوله بان حصلت الاهلية فيه)
اي في ضبط الوقت كمن اسلم او بلغ او طهرت فيه (قوله فقبل لا يتوجه) لانه تكليف
بما لا يطاق لانه لبس في وسعه امادة الزمان الماضي كما وقع لسلطان عليه السلام
وهو بسط الزمان عند الصوفية (قوله فلا وجوب آداء) اي في هذا الوقت
بل وجوب قضاء (قوله وان وجد نفس الوجوب الخ) وصلته متعلقة بلا وجوب
ووجد ان الوجوب آخر الجزء الذي لا يتجزى لكن لا يجوز القضاء في هذا الوقت
لانه لا يروى ولان الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت بخلاف
الاداء (قوله وقبل يتوجه) القائل ابو البسر (قوله لان وجوب القضاء) مبني على
وجوب الاداء لانه لو لم يكن وجوب الاداء ينافي ذمته لما وجب القضاء ولاجل
ذلك جاز القضاء في وقت الاحرار في اليوم الثاني عنده اذا اسلم في وقت الاحرار
لانه صار اهلا في الوقت الناقص فيؤدي بصفة النقصان (قوله فباثم بتركه) اي الفعل
مع القدرة في آخر وقته (قوله ويقتصر) عطف على يكون والضمير راجع الى المطلوب
(قوله بمعنى سلامة الاسباب) وهي الوقت وهو الشرط (قوله والالات) عطف
على الاسباب تقديره وسلامة الآلات وهي صحة البدن وهي شرط ايضا

(قوله وقد يكون) عطف على قد يكون والضمير راجع الى المطاوب (قوله ثبوت خلفه) اي الفعل لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها (قوله وبكفي) عطف على يكون ولا يجوز ان يكون حالا كما عرفت قبل (قوله توهم ثبوت القدرة) من قصة سليمان عليه السلام (قوله وسيلة الى الوجوب) اي وجوب القضاء كما قال بعض الشافعي في غير اول الوقت (قوله في شرح المبسوط) وشرح البردوي ايضا قوله (قوله حقيقة) بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق وهو ان المذهب لو شرع في الوقت وانتم مدخروجه كان ذلك اداء لا قضاء فيكون توجه الخطاب للاداء حقيقة اقول هذا لا يجوز في آخر وقت الفجر ولهذا النقض المذهب اليه فقول المتقدمين (قوله وحكمه) اي حكمه هذا القسم من المقيد بالوقت الخ اشار الى القسم الاول من الوقت الذي يكون الوقت ظرفا لامعيارا وهو عند البردوي اربعة انواع منها ما يضاف الى الجزء الاول والثاني ما يضاف الى ما يلي ابتداء المشروع من سائر اجزاء الوقت وهما المراد في هذا المقام بالشرائط التعيين في النية لان النوع الثالث ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضبط الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت انتهى اي فيما فات الاداء في الوقت وذلك يكون في القضاء دون الاداء واما عند المص فتقسيم المقيد باعتبار القيد فيكون هذا قسمين فتسمى ما قدمه من الاعتبار واختار ما قاله البردوي مع رده في التقسيم فقال هذا القسم من المقيد بالوقت فيكون القسم الاول فتأمل فيما وقع من البردوي وكلام المص (قوله فان الوقت لما كان متسعا) يعني لما كان الوقت متسعا لان الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا وظرفا (قوله شرع فيه) اي في الوقت اوصفة الوقت من قبيل ولقد امر على اللائم يسبني وكشل الجمار يحمل اسفارا اوصفة متسعا (قوله غير ما الخ) غير مبنى على التفتح لانه مضاف الى ما وقائم مقام الفاعل لشرع قال ابن يعرب في شرح المفصل اذا اضيف غير ومثل الى ما لا يجري فيه الاعراب مثل ما ومن يعرض البناء على التفتح وما عبارة عن الصلوة (قوله وجب) صفة ما (قوله فيه) اي في الوقت المتسع حاصله لما شرع في المتسع النفل والقضاء وليس المشروع افرض الوقت بواجب فيه بل في آخر الوقت الذي تعلق الخطاب عليه (قوله فلا بد من تعيينه) اي تعيين ما وجب فيه (قوله ليمتاز) اي ليمتاز ما وجب (قوله بما عداه) اي ما عدا ما وجب لان حكم كون الوقت ظرفا لامعيارا لا يمنع مشروعية سائر انواع الصلوة فيه ومن حكم كونه ظرفا للاداء ان تعيين النية شرط لان جواز الصلوة في هذا

الوقت لما تعدد من حيث الفرض والسنة والنفل والقضاء لم يصير من كورا بالاسم
المطلق بان يقول نويت ان اصلي سواء ذكر بلسانه او بقلبه الا عند تعين الوصف
بان يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض ظهر الوقت مثلا او يقصد بقلبه ذلك وذكر
فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط كذا في الكشف حاصله
ان الوقت الموسع الذي شرع فيه اصلوة الفرض لابد من النية لان الصلوة
فيه يحتمل الندب والقضاء والفرض فلا بد فيه من النية للتمييز بينها قال الامام
الغزالي ان الاقسام في الفعل ثلاثة فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب
وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة
الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض آخر الوقت وهذا قسم ثالث
تلقب بالواجب الموسع عندنا اذ الندب الذي لا يسع تركه وقد وجد بالشرع
يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت
الصلوة وعلى انه يشاب على فعله ثواب فعل الفرض لا ثواب الندب كذا في الكشف
انت عرفت من هذا التحقيق الصلوة في الموسع في غير اجراء الوقت الذي يسع
ما بعده اليها يكون مندوبا لا يمكن تركها لانها واجبة بدليل انعقاد الاجماع
على نية الفرض وان لم ينو فلا يكون واجبا لاحتمال الندب واما النية
في آخر الوقت الذي يتعلق به الخطأ فبحكم الاصل سبأ في تحققة (قوله ولا يسقط
ذلك التعيين) اي اشترط التعيين في النية هذا جواب اشكال وهو ان التعيين
انما وجب لزاجة الغيرايه فلما ضاق الوقت تعين الواجب وهو وجوب الاداء
فلا يجب التعيين (قوله بحيث لا يسع الا فرضه) اي فرض الوقت هذا الوجه ما ذكره
بقوله الخطأ المتوجه عند ما يسع الفرض ولا يزيد عليه (قوله لان ما ثبت الخ)
متعلق بـ لا يسقط لا يسقط الحكم الاصل بالاضيق العارض لان الاصل هو الاداء
في الوقت المستحب والاداء في هذا الوقت بسبب ولا يسقط هذا الوصف الاصل
الثابت بكونه ظرفا بسبب العوارض وهو النوم والجنون والاعشاء والنسيان بان
نام او جن او غشي عليه او نسي الصلوة حتى ضاق الوقت ثم زالت العوارض (قوله
لا يسقط بالعوارض الخ) خبر ان يعني لا يسقط الحكم الاصل بالعوارض لانها
لا تعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول
دار الحرب حتى اودخل مسلمان دار الحرب فقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان
الاصل وهو العصمة لم تبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار
تعدد الم شروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا تسقط بعارض ضيق الوقت

فان قيل قوله لا يسقط كيف يصلح حكما لكونه ظرفا وهو عبارة عن بقاء الحكم
وبقاؤه لا يكون مضافا الى السبب ولان عدم السقوط باعتبار عدم المسقط
لاباعتبار المثبت لجواز النسخ فلا يكون حكما له قلنا اجمع العلماء ان المثبت ليس
بمحقق لكن بقاء الشيء فرع لثبوته فيكون مضافا الى السبب تقدير اكذا
في شرح البردوي (قوله وتقصير العباد) اي ولا يسقط بتقصيرهم بالطريق
الاولى لان تقصيرهم لا يصلح سببا لسقوط الحق (قوله وكذا قال فقهاء الاسلام)
قيل اتوسع من الموقنة التي جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان
(قوله مع ان له) اي للعبد (قوله ولاية ذلك) ولاية التأخير لان الخطاب يتوجه
الى آخر الوقت الذي يسع الفرض (قوله مشكل) خبر المبتدأ وهو القول (قوله)
بواسطة ترك العزيمة الى وقت الضيق) اقول لا واسطة في ذلك قال البردوي
ان الشارع جعل الوقت مفسعا ولاكن جعل له شغل كل الوقت الاداء انتهى
وقال الشراح ان الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء الفرض واثبت له ولاية
شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة
مولاه في جميع الاوقات الا ان الشارع اباح له صرف بعض الاوقات الى حوائج
نفسه رخصة منه وفضلا وبهذا ثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة انتهى
واذا ثبت هذا فنقول التأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت تأخير حق شغل
كل الوقت بالاداء فلا واسطة بترك العزيمة فالتأخير الى آخر الوقت الذي يسع
الاداء حقه بل الخطاب يتوجه اليه وقالوا ايضا التأخير الى وقت لا يسع الاداء
لم يثبت صفة الكراهة لان التأخير بنساء على الشرع قد حصل حكما لا قصدا
لان الاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع الاحتراز عن النقصان متعين
ههنا ضرورة كذا ذكره ابو اليسر كما سبق (قوله ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند
ضيق الوقت الخ) هذا جواب آخر لعدم سقوط التعيين في الزمة من جانب المصنف
آخذا من الشروع لامن تمتة جواب اللهم الا انه خلط بغير وجه وافرض من العلة
الاولى وهو قوله لان ما ثبت حكما اضليا الخ حاصله لما وجب التعيين باعتبار
تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت
الذي لا يسع الا فرضه لان اعتبار تعدد المشروع باق في ضيق الوقت لانه لو قضى
فرضا آخر اودى نفلا فيه جاز ايضا فلا يحتاج الى هذا التكلف (قوله متوسع)
اي جواز الاداء في ضيق الوقت على وجه الكمال ثم فلا يلزم الاشكال فلا يحتاج
الى اتكلف في الجواب (قوله لا يتناقض التقصير) كالمساواة منفردا في هذا الوقت

لان الجماعة في الصلوة كمال وفي هذا الوقت الجماعة نادرة فيكون تقصيرا فلا اشكال
ايضا قال فخر الاسلام المحض اى الخالص اكامل منه اى من الوقت ما يؤديه
الانسان بوصفه على ما شرع له مثل اداء الصلوة بالجماعة واما المنفرد اداء فيه
قصور الا ترى ان الجهر ساقط عنه والشارع في الصلوة مع الامام بالجماعة مؤدا
اداء محض والمسبق بمحض الصلوة مؤد ايضا لكنه منفرد فكان قاصرا انتهى
قال صاحب الكشف يكون قاصرا لعدم وصفه المرغوب شرعا وهو الجماعة
فان الصلوة بالجماعة تفضل على الصلوة المنفردة بسبع وعشرين درجة
كما نطق الحديث ولانها جامعة للواجبات والسنن والآداب (قوله وفي وقت
الاجرار) اى وكالصلوة في حال وقت الاجرار في العصر اما في الابتداء او انقائها
فيه فيكون تقصيرا شبه فعله الى عبدة الشمس فيكون تقصيرا فلا اشكال في كلام
الشيخين لان وجدان التقصير في البعض يكفي اثبوت التقصير في الجملة (قوله
واكتفى) عطف على ادى بمعنى واكتفى على قدر المفروض ولم يعمد من اول الوقت
او وسطه الى آخر الوقت (قوله مقصرا) حال من فاعل بعد (قوله بسبب ترك العزيمة)
اى ترك العزيمة بالاكتماء على قدر المفروض وعدم المد الى آخر الوقت (قوله وهو)
اى كون من اكتفى على القدر المفروض مقصرا باطل بالاجماع (قوله اضعف
منه) اى من قوله اللهم (قوله لان المقصود بهذا الكلام) اى بعدم سقوط التعيين
في ضيق الوقت (قوله يكون معيارا) الظاهر ان يقول يصير معيارا لان الظرف
الواسع اذا صار ضيقا بحيث لا يسمع الا الفرض يتوهم ان الظرف المحض يتنقل
الى المعيار لعدم وسعه (قوله كايام رمضان) لان تفسير المعيار ان يكون الفعل
المأمور به واقعافيه ومقدرا به حتى او اكل او شرب في اول الصبح لا يكون الامساك
في الباقي اداء ولا قضاء وهذا كذلك لضيقه استغرق به كصوم رمضان (قوله
مصادرة على المطلوب) لان الدليل وهو لان المعنى الموجب للتعين الخ وهو
عين المطلوب وهو عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت (قوله ان المراد بتقصير
العبد في قوله) القول بتقصير العبد او في قوله بتقصير العبد (قوله تضيقه
بالواسع) اى تضيق العبد الوقت الواسع بتفويته (قوله يقع بعض افترض
خارج الوقت الخ) لان الاقبال على شغل كل الوقت بالعسادة مع الاتزان عن
التقصير معذر (قوله كالحال عادة) اى في عادة الناس خصوصا في زماننا هذا
فيكون تقصيرا لكن جعله ضرورة لانه حصل ضمنا لا قصد او العفو للضرورة
يفضي التقصير (قوله فان التضيق مطلقا) فيه بحث لان المراد بالتضيق

ليس مطلقا بل التضييق الذي يكفي فرض الوقت (قوله في العصر ايضا) فيه
 بحث لان المطلوب والمدعى عدم سقوط التعيين في الوقت الذي لا يسع الا فرضه
 والجزء النفاسد من وقت العصر لا يسع فرضه على ان تخصص العلة في الحكم العام
 غير جائز (قوله بالاجماع) اقول ان كان الشروع في الجزء النفاسد بتضييقه وعدم
 شغله فكروه باتفاق واما اذا شرع في الوقت الصحيح واتصل الى الوقت المكروه
 فلا يثبت صفة الكراهة لان الاحتراز عن نقصان ممتد وقد حصل حكما لا قصدا
 فيكون عفووا بعلم صفة الكراهة كذا في شرح البردوي (قوله فيكون نقصان) اي
 في الجملة (قوله وحكمه ايضا) اي حكم هذا القسم من الوقت ايضا اي
 كاشتراط تعيين النية عدم تعيين المؤدى (قوله بالا بداء) اي بايقاع الفعل
 باخراجه من العدم الى الوجود لا باقوله ولا بنية القلب (قوله حتى لو قال عينت
 هذا الجزء) اي الذي وقع فيه من اجزاء الوقت (قوله ولم يشتغل بالاداء) اي بعد
 التعيين (قوله لا يتعين) اي لا يتعين ذلك الجزء بتعيينه (قوله بل له) اي للتكلم
 المعين (قوله الاداء في غيره) اي في غير الجزء الذي عينه الاداء (قوله لان الشارع
 متعلق لا يتعين) حاصله قوله لو عينت الى قوله فان قبل الخ ما ذكره فخر الاسلام
 وهو ومن حكم هذا القسم اي كون الوقت ظرفا لا معيارا ان وقت الاداء لما يكن
 متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد لم يقبل التعيين بتعيينه قصدا ونصا وانما يتعين
 ضرورة تعيين الاداء وهذا اي عدم قبول التعيين نصا وقصدا لان تعيين الشارع
 او السبب نوع تصرف فيه اي في الشرط او السبب وليس للعبد ولاية وضع
 الاسباب والشرط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا يفضي الى المشاركة في وضع
 المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين بارتفاقه المشروع حكما
 ونظير هذا الكفارة الواجبة في الايمان ان الخائف بالخيار فيها ان شاء اعطى عشرة
 مساكين وان شاء اكساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا
 لم يتعين وانما يتعين ضرورة فله في ضمن الاداء (قوله لم يعين جزءا) لان الوقت
 جعل من الشارع متعينا (قوله بل خير العبد في ذلك الموسع) واباح صرف بعض
 الاوقات الى حوايج نفسه رخصة من الله وفضلا ولكن جعل له حق شغل كل
 الوقت بالاداء لا بتعيين الاداء له (قوله ولو ثبت له) اي للعبد (قوله ولاية التعيين) اي
 ولاية تعيين الاداء (قوله لمشارك الشارع) اي لمشارك العبد الشارع (قوله في وضع
 المشروعات) التي وقعت جبرا من الله الى عبد بالا اختياره (قوله لان تعييد المطلق)
 اي تعييد مطلق الوقت المنسحب بتعيين الاداء في جزء معين (قوله نسخ) اي نسخ المطلق
 بالتعديد فهو متعبد بوضع الله تعالى فيكون العبد مشاركا (قوله بخلاف التعيين بالاداء)

اى ايس التعيين بالاداء نسجنا (قوله لانه) اى تعيين الاداء (قوله من ضرورة
 امتثال الامر) اى من ضرورة امتثال العبد بأمر مولاه لانه اذا لم يمتثل بالاداء
 فى الوقت المنسج اصلا صار معاقبا (قوله وفى ضمنه) عطفا على من ضرورة
 اى ولان تعيين الاداء فى ضمن الامتثال لا قصدا (قوله فلا فساد فيه) اى
 فى تعيين الاداء الذى لم يكن قصدا بل فى ضمن الامتثال وضروريته (قوله ما الترقى
 بينه) اى تعيين المؤدى بالاداء فى الصلوة الموقفة (قوله هو الفعل) لان الخطاب
 المتوجه الى الاداء انما يكون بالفعل (قوله والمحل تابع) اى ظرف الصلوة وهو الوقت
 تابع للفعل ضمنا (قوله وفى حقوق العباد) اى المقصود فى حقوق العباد (قوله
 هو تعيين المحل) وفى البرزوى لما كان قيمة العبد مجهولا من وجه صحيح تسليمه من
 وجه ولا يتحقق ادائه الابتعيزه ولا تعيين الا بالقول انتهى ملخصا (قوله والتعيين
 يحصل بالقول بان يقول خذ العبد او قيمته لان القيمة مراعاة للعبد) اى مساوية
 لصاحب الحق فى الوجوب لانها صارت اصلا فى الايفاء اعتبارا وان كان العبد
 اصلا لوجوب الجنسية عليه وجب احد الشئين فلهذا يخير المولى فى التسليم
 (قوله كما يحصل بالفعل) اى كما يحصل بتسليم المولى الى صاحب الحق احد
 الشئين يد ايد بلا قول (قوله فكان القول محققا) معنا (قوله غرض صاحب الحق)
 من الناس (قوله كالفعل) اى كما كان الفعل محققا غرض صاحب الحق بالتسليم
 جعله مشبهاه لان الفعل اقوى من القول فى غير فعل النبي صلى الله عليه وسلم
 لان قوله عليه السلام اقوى من فعله كذا قال ابن همام رحمه الله فى شرح الهداية
 (قوله لما فرغ من الاول) من الوقت الذى جعل ظرفا لاداءه (قوله شرع فى
 الثانى) اى فى النوع الثانى وهو جعل الوقت معيارا لظرفا قلد البرزوى فى
 التفصيل لانه جعل هذا القسم قسما ثانيا فى التقسيم ، نونا ثانيا فى التفصيل وقال
 المرقى ثلثة اقسام القسم الاول ينقسم الى اربعة انواع منها ما يضاف الى الجزء
 الاول والثانى ما يضاف الى ما يلى ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع اخر
 ما يضاف الى ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع
 ما يضاف الى جملة الوقت اى فيما فات الاداء فى الوقت والقسم الثانى من الموقفة
 ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان ثم قال واما
 النوع الثانى من الموقفة فما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان
 انتهى (قوله واما ذلك الوقت الخ) بالكسر عطفا على قوله اما ظرف المؤدى
 (قوله لانه قدر به الخ) لان تفسير المعيار ان يكون الفعل واقفا فيه ومقدرا له حتى

اذا فأت عن اول اوقاته بان اكل او شرب بعد الصبح لا يكون الامساك صوما
 (قوله حتى ازداد بازدياده) كالصوم في الصيف (قوله وانقص بانتقاصه) اي
 بانقاص الوقت المعيار كالصوم في اقصى الايام (قوله كما يعرف مقادير الاشياء
 بالمقدار) كالكيل والوزن في المكيالات والموزونات لانهما مقداران يقابلهما الثمن
 الحق المعيار الشرعي بالمعيار الحسي لان معيار الحسي اذا كان مشغولا بالمكيالات
 او الموزونات لا يسمع فيه غيرهما حسا فكذلك المعيار الشرعي اذا صار مشغولا بعبادة
 لا يسمع فيها غيرها وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر
 انما يؤى واجبا آخر في رمضان او تطوعا او طلق الشية وقع عن فرض رمضان
 ومن حكم الوقت ان غيره صار منقيا لان الشارع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد
 فاذا ثبت له وصف اتفق فيه كالمكيل والموزون في معياره ولما سبق غيره مشروعا لم يحز
 اداء الواجب في شهر رمضان من المسافر لان شروع الصوم فيه عام في حق البهيم
 والمسافر الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يجوز به كذا في البردوى
 وشروحه واما في الذراع والظرف فلا يتغير المقدار لانهما وصفان يقبلان
 الزيادة والنقصان فلا يقابلهما الثمن بالزيادة كذا في الهداية في كتاب البيع فعمل
 من هذا ان الظرف وما يجوز ان يكون زائدا للظروف لوقت الصلوة وناقصا
 كما آخر جزء الوقت لان الظرف ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقداره
 كالمعيار (قوله وشرط لادائه كما سبق الخ) لم يذكر ففخر الاسلام في هذا القسم
 الشرط وتبعه صاحب التوضيح لان الشرط حمل الفعل واخراجه من العدم
 الى الوجود فلم يوجد هذا الفعل بدون هذا الظرف نحو قولك ان دخلت هذه
 الدار فانت طالق فالدخل في هذه الدار شرط حتى اودخلت في دار اخرى
 لا تطلق ولان الظرف بمنزلة المحل والمحال شروط فلا فائدة في ذكره كذا في
 الشرح واما ذكر المص فلان المراد من ظرف المؤدى الشيء هو الركعات التي
 تحصل في الوقت ومن الشرط اخراجهما من العدم الى الوجود وهو شرط فكانا
 غيرين وهو المختار ولهذا ذكر المص كما سبق في كون الوقت ظرفا وشرطا اقول
 فيه بحث لان اخراج الركعات من العدم الى الوجود شرط الاداء لا شرط
 المؤدى وكلامنا فيه فأمل (قوله وسبب وجوبه) اي اوجب الاداء لان الوقت
 من اسباب الشرائع كما سبق (قوله كايام رمضان) اي الوقت معيار للمؤدى وشرط
 لادائه وسبب وجوبه كوقت ايام رمضان (قوله عند الاكثر) ظرف الايام (قوله
 وسبب وجوبه لقوله تعالى الآية) فيه بحث لان قوله فانها معيار وشرط وسبب

علة كون الايام سببا لوجوبه مع ان وجوب الصوم بمشاهدة الشهر والاصل في
 الاضافة الاختصاص فيكون شهرا كاملا لاطلاقه لا الايام كما قال المص فان
 دلالتها على سببته مشاهدة الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببته الايام لان
 كون الايام قاصرا في اشتمال ثلثين يوما لكونها جمع قلة لان الايام والازواج تستعملان
 في الكثرة لانه ليس له يوم وزوج جمع كثر فيستعملان في القلة والكثرة كذا في البحر وبرهان
 الزركشي (قوله فان الاخبار عن الموصول) يعني اذا كان الشيء خبر الاسم الموصول
 وان كان انشاء في الصورة (قوله مشعر بعملية الصلة للخبر) وفي التوضيح ان الصلة
 علة الخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهناك
 كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه معناه شاهد الشهر فالشهود علة
 انتهى كما سبق في قوله تعالى الزانية والزاني وقوله السارق والسارقة الآية (قوله
 عند صلوحها لها) اي عند صلاح الصلة للعامة والافلا كما ذكرنا آنفا قال الحكافي
 ان موضع الاشتقاق علمية مأخذ الحكم اذا كان صالحا كالزنا والسرقه فاما اذا
 لم يكن صالحا فلا انتهى (قوله على ان الاظهر ان من ههنا شرطية الخ) اخذ
 هذا من التلويح اقول يشير بعلى ضيف هذا الوجه لانه وان جاز ان يكون
 شرطية نحو قوله تعالى من يعمل سواء يجز به الآية الا انه لم يستعمل الفقهاء
 هذا الشرط في العائنة والسببية مع انه لا دلالة على الشرطية بجزم الفعل ومن
 الشرطية لم يعلم الاجتزاء الفعل المضارع ولهذا قال النحاة من يكرهني اكرمه
 فيحصل من اربعة اوجه ان جازمت الفعلين شرطية بقرينة الجزم او موصولة
 او موصوفة رفعتهمما او استفهامية رفعت الاول وجزمت الثاني انتهى (قوله
 فيكون ادل على السببية) اي يكون من الشرطية الادل اودل من الادل على
 السببية اقول ان ثبت هذا يكون من قبيل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
 (قوله ولنسبة الصوم اليها) عطف على السببية الاولى ان يقول وتكرره بها
 بعد قوله ولنسبة الصوم اليها كافي للتوضيح والتلويح وغيرهما يعني فيكون من
 الشرطية الادل لنسبة الصوم اليها وتكرره بها من نسبة الصوم الى الشهر
 ومن تكرر الصوم في كل سنة ظهر وجه اولوية الشرطية لانه ان كانت موصولة
 مأول بشاهد الشهر وهو في المعنى كقوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة
 والقاعدة اذا دخل الالف واللام على اسم الفاعل يكون بمعنى الذي فيكون
 المبتدأ مضمنا لمعنى الشرط فلهذا دخل الفاء على خبره فكأنه قال ان كان زانيا
 فاجلد وان كان سارقا فاقطع فيكون في المعنى كقوله ان كنتم جنبا بتقدير الشرط

والشرط مع الشرع عند الأصوليين علة فثبت بالواسطة يعني بتقدير الشرط
 ان هذا الموصول علة واما ان كان من شرطية فثبت الحكم بلا واسطة فيكون
 ادل من الوضوئية على ان تقدير من الموصولة بالشرط ليست بمعرفة في النحو
 والاصول بل تقدير اللام الموصولة بالشرط في النحو ايضا ليست بمعرفة وقاعدة
 الحكم على المشتق يقتضى عليه المأخذ للحكم ليست بمطردة (قوله وصحة الاداء
 فيها المسافر ونحوه مع عدم الخطاب الخ) عطف على النسبة الصوم اى الادل
 لصحة الاداء فيها اى في الشرطية وهى النظرية وجه الادلية ان السبب اما الوقت
 او الخطاب الاجماع اوله عدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر
 والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت وهو الظرف
 والشرط ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم
 كل يوم عبادة منفردة على حدة بالاتفاق اى بالانتفاع بما هو حقه عند طريان
 الناقص كالصاوات في اوقاتها فتعلق كل بسبب ولان الليل يتاقي الصوم فلا يصلح
 سببا لوجوبه (قوله وفي هذه الوجوه) من الانتظار التى ذكرنا بعضها (قوله
 والشهر عند البعض) عطف على قوله كايام رمضان عند الاكثر يعنى ان المعيار
 والسبب شهر وذلك شهود جزء اى حضور جزء من شهر رمضان كذا في البرزوى
 (قوله وهو شمس الأئمة السرخسى) وتبعه فخر الاسلام وقال وذلك مثل شهر
 رمضان مرة بعد اخرى وفي التوضيح القسم الثانى وهو ان يكون الوقت
 مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت رمضان اى لهما رمضان
 ولم يذكر الشهر وقال صاحب التلويح وذهب شمس الأئمة الى ان السبب مطلق
 شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع
 الا ان السبب هو الجزء الاول منه لا يلزم تقديم الشيء على سببه ولهذا يجب على
 من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح ووافق بعد مضي الشهر
 حتى يلزمه القضاء ولهذا تجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز
 النية قبل سبب الوجوب كما اذناوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضى
 جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
 صوموا لرؤيته يدل على ذلك (قوله واما معياريته) اى معيارية الشهر (قوله
 فلا نكح الخ) اى المعيارية هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان تفسير المعيارية تقدم
 ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينقص مع انه ناقص
 من الليل فكيف يكون معيارا فاجاب بقوله فلا ضرر في زيادة بعض الاجزاء

وهو الليل فاضلا وهو جواب من احد وجوه الانظار (قوله لانه ليس يحل للصوم) اي الليل ليس يحل للصوم (قوله وانما ذهب اليه) اي انما ذهب شمس الأئمة الى كون الشهر سببا (قوله لاحقيقتها اجابا) والامام واجب على الاعي والمحبوس ومن لم يستقبل نحو السماء (قوله لانه يقتضي سبق الوجوب في النعمة) ولم يسبق الوجوب ولا يقتضي الصوم في الشهر ايضا لئلا يلزم احد الامرين المحالين وهو معنى قوله فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب (قوله لانه) اي لان وجوب القضاء من قبيل اعدوا هو اقرب للتعوي فيه لطف لا يخفى على المتأمل (قوله ولو كان السبب) اي لو كان سبب الصوم اليوم وهو المعيار (قوله لزم تقدم الوجوب على السبب) وهو اليوم فيلزم تقدم المعامل على صلته كما قيل في وقت الصلوة ظر فاسببا لكن يمكن دفعه بان يقال ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه كما هو المختار عند الاكثريين والفقهاء فان قيل لا يمكن هذا في المعيار فان الجزء الاول داخل فيه حتى لو اكل او شرب فيه يكون صومه فاسدا واما في وقت الصلوة ان الجزء الاول ليس بداخل في الوقت عندنا خلافا للشافعي قلنا ذكر بعض علمائنا ان كل جزء من اجزاء الوقت الذي يلاقي جزءا من اجزاء الوقت فهو سبب لذلك الجزء على ما ذكره القاضي الامام علاء الدين في مختلفاته كما سبق لكن يرد عليه ان الرؤية في الحديث سبب الصوم فلا يمكن التمييز بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وهذا وجه الانفطار ايضا (قوله وهو باطل) اي تقدم المعامل على صلته باطل (قوله وكل من هذه الوجوه) اي كل من الوجوه التي ذكرها شمس الأئمة (قوله في كون السبب) الشهر دون الايام (قوله وانما يمكن دفعه الخ) وان وصليته متعلقة بالوجوه (قوله الا انها) اي الوجوه (قوله ربهم سبب شهر مطلقا الخ) من قوله الاظهر ان من شرطية الى ههنا مذكور في التلويح (قوله لزم جواز اداء الصوم في الليل) يعني لما كان الشهر مطلقا سببا ومعيارا شاملا لليوم والليل لزم جواز اداء الصوم في الليل بل فيه والتهار ايضا لانه معيار وهو محال من البشر لان عدم الاكل والشرب والجماع في شهر كامل محال ولان الشرع لم يشرع شهر رمضان في الليل فيه عدم فيه اصلا لافرضا ولا نفلا (قوله اراد ان يدفعه) اي لزوم جواز اداء الصلوة في الليل او البطلان او المحال اللازم (قوله اي في الليل لعدم كونه محلا بالسنة والاجماع) حاصله جواب سؤال مقدر تقديره ان الشهر المرئي في الليل كيف يكون سببا للاداء مع عدم جواز الصوم فيه فاجاب باخر وقت الصلوة فانه سبب عندنا

وان لم يصلح الاداء فيه بل لا يسع الا التحريم (قوله وانما ائلا ان يفرق بينهما)
 حاصله ان القياس باخر الصلوة قياس مع الفارق بان اخر الوقت لا ينافي الصلوة
 بالذات فانه جزء من اوقاتها كما سبق ان ذات الوقت لانقضاء فيه (قوله بسبب
 قلته المعارضة) فانت خبير ان المعارض لا يعارض الاصل اقول هذا مكابرة
 فان السؤال يرد ان الشهر ان كان سببا يجوز فيه الاداء والجناب كون الشيء سببا
 لا يقتضي الاداء فيه كآخر الجزء الذي لا يتجزى يكون سببا ولا يمكن الاداء فيه
 ولم يدع العينية حتى يرد هذا مع ان الكاف تدل على المغايرة وادنى وجه الشبه يكفي
 (قوله اعلم ان القائل اسببية الايام) وهو مذهب الاكثر (قوله الجزء الاول منه)
 اى من الشهر يعنى وجب عند رؤية الهلال تمام صوم الشهر لان الشهر مطلق
 فيصرف الى الكمال فيكون هذا الوقت سببا لكل صوم يوم وهذا موافق
 بالنصين (قوله كما في الظرف) اى كما اعتبر الجزء الاول ضرورة في الوقت الذي
 يكون ظرفا يعتبر في الوقت الذي يكون معيارا الجزء الاول ضرورة ائلا يلزم احد
 الامرين المحلين كما سبق تفصيله (قوله من غير اشتراط اتصاله بالاداء) وذلك
 الاتصال وقت الغروب (قوله بخلاف الظرف) فان السببية في الظرف ينقل
 من جزء الى جزء فان كان الاداء في اول الوقت يكون الجزء المتصل سببا وان كان
 في وسطه يكون ذلك الجزء المتصل بالوسط سببا وكذا الى آخر الوقت (قوله
 اى حكم هذا القسم) اى حكم الموقت الذي يكون الوقت معيارا (قوله اى غير
 ماوجب في ذلك الوقت نفسه) اى في ذلك الوقت اى نفي صحة غيره ماوجب
 في ذلك الوقت لان حكم الوقت الذي صار معيارا للواجب الموقت به ان غيره
 صار منقيا عن هذا الوقت لان الشارع لما اوجب شغل المعيار بهذا الواجب
 الموقت به وهو واحد لا يسع فيه غيره مع قياس الفرض فيه فكان من ضرورة
 تعيين الفرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامسك واحد فانتفى غيره
 لكونه غير مشروع (قوله وحكمه ايضا) اى حكم كون الوقت معيارا اكتفى بعدم
 صحة الغير فيه عدم اشتراط التعيين في النية بل اطلاق النية بان يقول نويت الصوم
 مطلقا بصير ماله مصروفا الى ما عليه بل اذا توى النقل على قواهم يرجع
 الى فرض الوقت لعدم مشروعية ما نواه كذا في البردوى (قوله خلافا للشافعي)
 اعلم ان عندنا يصح صوم رمضان بنية النفلوع ونية واجب اخر ونية الصوم
 مطلقا من الصحيح المقيم وقال الشافعي لا يصح عن احد الانية صوم رمضان
 لان مناسفته تبقى على ملك المكلف فوجب التعيين لان الوصف مشروع

بين الغرض والنفل فيحتاج الى التمييز لان معنى العبادة كما يعتبر في الاصل يستعمل
 في الوصف (قوله وان وجب اصل النية الخ) ان وصلبة متعلقة بعدم اشتراط التعيين
 لان علماءنا شرطوا النية في الاصل دون الوصف (قوله خلافا لفر) اي في وجوب
 اصل النية خلاف لفر يعني ما شرط النية لا في الاصل ولا في الوصف
 لان الامساك يقع فيه حاصله ان الشافعي شرط النية في اصل الصوم وجهته وزفر
 ما شرط في اصل الصوم ولا في وصفه وعندنا شرطوا النية في الاصل دون
 الوصف فالخلاف مع زفر في نية الاصل واصل النية ومع الشافعي في نية الوصف
 ووصف النية فتفكر فيما ذكرنا وفي تعليل الشافعي قبل هذا القول فان اردت
 التفصيل فارجع الى شروح البردوي (قوله على التخي والعلم) اي نفي صحة الغير
 وعدم اشتراط التعيين (قوله بان ينوي الصوم) اي بان يقول نويت الصوم (قوله
 ومع الخطاء في الوصف الخ) فيه بحث (قوله عما نوى عندنا) حنيفة الخ اي
 اذ انوى عن واجب اخر يقع عما نوى لان الواجب ان كان ثابتا في حق المسافر
 لوجود سببه وهو شهود الشهر صح اداؤه فلما رخص بما يرجع الى مصالح بدنه
 فقما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء عليه من الدين اولى (قوله وعندنا) حنيفة
 كما لم يقيم الخ اي في وجوب الصوم لوجود سببه وهو شهود الشهر وعندنا) حنيفة
 كذلك في هذا الحكم (قوله ولذا صح منه بالاجماع) اي ولاجل نفس الوجوب
 ثابت على المسافر صح اداؤه بلا توقف اقول في قوله بالاجماع نظر لان اصحاب
 الظواهر لم يجوزوا في رمضان الذي كان مسافرا وهو مروى عن ابن عمر
 وابي هريرة رضي الله عنهم لان في حقه مضافا الى عدة من ايام اخر فصار
 هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقد قال النبي
 صلى الله عليه وسلم في السفر كالمفطر في الحضر وقال ليس من البر الصيام في السفر
 (قوله الا ان الشروع) استثناء من ثابت (قوله اثبت له) اي اثبت الشارع للمسافر
 (قوله الترخص بالفطر دفع المسئلة عنه) اي عن المسافر قضاء لحقه وتخفيفا عليه
 كيلا يضعفه الصوم مع مشقة السفر لان الصوم مشقة والسفر مشقة اخرى
 فيضعفه (قوله وذا) اي اثبات الشروع بالتخص بالفطر (قوله لا يجعل غير
 المشروع مشروعا) يعني ان الترخص بالتخص بالفطر دون غيره فلا يجوز ناله الصوم
 لاعن فرض الرقة صار متخصا بما لم يجعل الشروع له ذلك فكان هذا نصب
 المشروع لاقتباس الشروع كذا ذكر فقهاء الاسلام في شرح التتويج وفي شروح
 البردوي فلا يجوز ناله الصوم دون صوم الوقت صار متخصا بما لم يجعل له

الشرع لان جعل الترخص له لدفع المشقة دل عليه اللفظ فلو جوزنا غير هذا
 الصوم اثبت الترخص لفظا لامعنى وهذا لا يليق باوضاع الشرع انتهى اقول
 فيه بحث لان معنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا
 اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط
 فرض الوقت لانه لو لم يدرك من ايام اخر لا يكون معاقباً بفرض الوقت ويكون
 معاقباً بذلك الواجب ولا جازله الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى
 منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه اولى
 (قوله فاذا ترك الترخص) عن غير الفطر (قوله صار هو) اى المسافر والمقيم سواء
 في الحكم يعنى ان عدم اداء المسافر الواجب الاخر او النقل كالمقيم لعدم مشروعية
 مانواه كالصوم في الليل فتمين لفرض الوقت (قوله ان المسافر لما كان الخ) وفي
 البرزخى قال ولان الاداء غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق
 تسليم ما عليه بمنزلة شعبان فقبل سائر الصيام انتهى (قوله بالاداء فيه) اى
 في الوقت (قوله فقبل) اى الوقت (قوله سائر الصيامات) الفذ ان يقول سائر
 الصوم اى الصيام لان المفرد المجل بالانلام اسمع من الجمع (قوله ان المسافر لما ترك ترخص
 الافطار) الذى اثبت له الشارع قضاء لحق نفسه وتخفيفا عليه فيما يرجع الى
 مصالح بدنه (قوله وصرف امساكه الى مصالح دينه) وهو قضاء ما عليه من
 الدين (قوله صرفه الى ما هو اهم) جواب لما (قوله بما ذكر) اى المندوزات
 والكسارات والقضاء لان الواجب ثابت في الذمة لا يتحمل السقوط بوجه ما يكون
 مؤخذا به فيكون صرفا الى ما هو اهم عنده (قوله دون صوم رمضان) اى
 لا يكون مؤخذا لان فرض الوقت يتحمل ان لا يجب ادائه بان يدرك عدة من
 ايام آخر فكان مترخصا في اسقاط الواجب عن ذمته اقول هذا الفرق ضئيف
 وعندى لافرق بين صوم وصوم في تحمل المشقة في السفر فلا يكون اخذا بالاسر
 الا ان الترخص باعتبار كونه مخيرا بين الاخذ بالسرعة وترك الاخذ فاذا ترك صار
 مترخصا ثم الترخص لا يجب ان يكون بالافطار لانه اوترك العزيمة ولم يفطر لكان
 مترخصا فثبت ان الترخص حصل بترك العزيمة مع الترك بالافطار فصار مخيرا
 بين تصحيح المشاق وعدم تعمله فلا منع عن ذلك اى صرف امساكه الى مصالح
 دينه باختياره (قوله فاذا جاز الترخص لحاجة البدن) اى لما جازله الرخصة
 بما يرجع الى مصالح بدنه كيلا يضعفه الصوم مع مشقة السفر قضاء لحق نفسه
 ودالما للتخفيف كيلا يجتمع المشقتان فلا يجوز لحاجة الذين وهو قضاء الدين اولى

لان الرخصة عامة راجعة الى اختياره كما قلنا (قوله وعلى هذين الطريقين) الذين
 ذكرهما المصنف آخذا من كلام فخر الاسلام قال والطريق الاول اى التعليل
 الاول وهو قوله الا انه رخص له الترك قضاء لحقه يوجب ان لا يصح النفل بل يقع
 عن الفرض والثاني اى الطريق الثاني وهو التعليل الثاني وهو قوله ولان الاداء
 غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان
 فقبل سائر الصيام فيوجب ان يصح النفل فيه انتهى ملخصا (قوله يكون في
 النفل) روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله فعلى الطريق الاول) اى على
 التعليل الذى نقلناه (قوله اذا نوى النفل يقع عنه) اى عن النفل اعلم ان المصنف
 غير الطريقين وجعل الثاني اولاً والاول ثانياً فعلى هذا اذا نوى النفل يقع عنه
 واما على ما قاله البردوى فالطريق الاول يوجب ان لا يصح النفل والثاني في حق
 تسليم ما عليه واما في النفل فقال فقبل سائر الصيام فيوجب ان يصح النفل فيه
 فتأمل (قوله وعلى الثاني عن الفرض) اى على الطريق الثاني وهو التعليل الثاني
 بقوله لانه مادام في السفر لمؤاخذ بما ذكر الخ هذا الطريق في البردوى يوجب
 ان يصح النفل لان الاداء غير مطلوب منه في سفره فقبل سائر الصيام فيصح النفل
 (قوله بهذه النية) اى بهذه النية المطلقة عن المسافر لانه لم يتعرض لصوم
 آخر فوقعه عن صوم الوقت اولى لانه وقت نفسه ولا يقال انه لم يتعرض لصوم
 الوقت لاطلاق النية لانا نقول انه يتعين لفرض الوقت لانه وقته وللواجب
 الآخر لا يتأدى بمطلق النية في غير رمضان فساطنك فيه فالصرف الى فرض
 الوقت اولى لانه اهم اعلم ان المسافر اذا اطلق النية فعلى الرواية الاولى على
 ما قاله المصنف لا يقع عن الفرض لان رمضان في حقه كشعبان حتى يقبل سائر
 الصيام فينبذ لابد من تعيين النية للفرض كافي الوقت المضيق في الصلوة واما
 على الرواية الثانية نية عنه يقع عن الفرض لانه ان نوى النفل يقسم عن الفرض
 فعند الاطلاق يقع عنه بالطريق الاول والصحيح عندنا ان يقع عن فرض الوقت
 على جميع الروايات لان الترخص وهو ترك الزنينة لا يحصل بهذه النية اى بمطلق
 النية لانه شتمل في نفسه والمحتمل يحتمل على ما هو الاصل وهو فرض الوقت
 ولان الترخص انما ثبت اما بنية واجب آخر او بنية النفل كما هو المردى عن الحسن
 او بترك النية وهذه النية لا يحتمل الواجب الآخر ولا النفل لانهما لا يتأدى الا
 بصريح النية فنبذه فتعين ارادة فرض الوقت فهذا معنى قول المصنف فصرفه
 الى رمضان ليكون الزنينة احق من صرفه الى النفل (قوله بخلاف المريض)

بروايتين (قوله في الصحيح) يعني ان الصحيح عندنا في صوم المريض ان يقع صومه
من رمضان بكل حال سواء نوى الواجب الاخر او النقل اعلم ان قوله في الصحيح
اختراز عما روى ابو الحسن ان الجواب في المريض والمسا فر سواء على قول
ابي حنيفة وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده فقال فاذا كان
مريضاً او مسافراً وصام رمضان بنية واجب آخر فعند ابي حنيفة يصير صائماً عما
نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية انه يصير صائماً عما نوى رمضان وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يصير صائماً عما نوى وهو اختيار صاحب الهداية
والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الواو الجي والقاضي الامام ظهير
الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني رحمهم الله تعالى وقد ذكر
ابو الفضل في الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المريض والمسافر وانه
ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة
نصاً انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع وما ذكره المصنف ههنا اختيار
فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تابعهما اقول الاولى بل الصواب على المصنف
ان يقول بخلاف المريض في الاصح لان قوله في الصحيح يقتضي بطلان ما رواه
ابو الحسن مع ان اكثر الفحول اخذوا هذه الرواية فتأمل (قوله لان رخصته) اي
رخصة المريض انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط
الرخصة فيلحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجزه تقديري بقيام
سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل
الترخيص فيتعديح بطريق النية الى حاجته الدينية هذا دليل فرق فخر الاسلام
وشمس الائمة بينهما وقرق بينهما فخر الاسلام ايضا وقال الرخصة في المريض
متعلقة بحقيقة العجز لانها شرعت لدفع العجز والمشقة والمرض متنوع مرض
ينفعه الصوم كالامراض الناشئة من الرطوبات فلا يضره الصوم بل ينفعه فلا
يكون فيه عجز ومشقة والرخصة انما شرعت لدفع العجز والمشقة ومرض
يضره الحمية كالامراض التي نشأت من الحرارة وغيرها يضره الصوم وفيه عجز
ومشقة والرخصة يسببها شرعت فيجوز الترخيص بحال السفر فانه ليس بمتنوع
بل السفر يوجب المشقة في جميع الاحوال لانه حركة توجب الحرارة والنقل
يوجب التسخين والحرارة والصوم مع اجتماعهما يوجب ضعف البدن فيضره
الصوم بكل حال ولان الترخيص في المريض متعلق بعجز حقيقي فبنفس الصوم
ظاهر فوات شرط الرخصة وفي السفر تعلق بعجز تقديري اقيم السفر مقامه

فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فان قيل النص رتب الرخصة على المرض والسفر مطلقا وانت ابطلت الاطلاق في المرض بالتعليل قلت هذا التقييد ثبت باجماع الفقهاء والاطباء ولا نالوا اثبتنا الرخصة بمطلق المرض لا اثبتنا حكمها وهو الرخصة بدون العلة وهي المشقة وهذا لا يليق باوضاع الشرع فان قيل المرض مضعف للبدن لا تنافي والضعف مشقة والصوم يضعفه ايضا لانه منع الغذاء الذي هو قوام البدن فكان الترخيص دفعا لهذه المشقة فكان كالسفر في اجتماع المشقتين قلت لا بل الصوم يقوى البدن لانه دفع الرطوبات التي هي سبب ضعف البدن فكان الصوم في مثل هذا المرض يقوى البدن فلا يجمع الضرران والمشقتان مطلقا كالسفر فافتقرا (قوله فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة) فان قيل اذا تحمل ازدياد المرض وصام الواجب جاز ولا يظهر فوات شرط الرخصة فكلام المص وهو قبل يقع عن رمضان مطلقا وهو الصحيح وكلام فخر الاسلام ايضا وهو الصحيح عندنا في المسافر ان يقع صومه عن رمضان بكل حال فيلحق بالصحيح انتهى لا يخلو عن اضطراب اجيب في التوفيق في قول البردوي فيلحق بالصحيح انه يحمل على المريض الذي يصلح للحجة لان الرخصة فيه متعلقة بتحقيق العجز واما في المريض الذي ينفعه الصوم كالامراض نشأت من الرطوبات فلا يضره الصوم بل ينفعه فلا يكون عجز ومشقة والرخصة متعلقة بتحقيق العجز فيلحق صومه بالصحيح اقول يأتى من هذا التوفيق قول البردوي يقع صومه عن رمضان بكل حال انتهى وكذا قول المص يقع عن رمضان مطلقا وهو الصحيح والتوجيه الصحيح في الفرق بين المسافر والمريض ان بنفس الصوم كما يظهر فوات شرط الرخصة في المرض الذي يتعلق الرخصة بتحقيق العجز يظهر فوات شرط الرخصة في المرض الذي يتعلق الرخصة بازدياد المرض لان ازدياد المرض يفضى الى الهلاك ظاهرا وغالبا فالعاقل لا يختار سببا يوجب ازدياد المرض الذي يفضى الى الهلاك فيسلم من صومه فوات شرط الرخصة في المرض اما الصوم في السفر يوجب ازدياد التعب وازدياد مع الصحة لا يفضى الى الهلاك ظاهرا وغالبا ثبت ان ما ذكره فخر الاسلام والمص على الاطلاق من هذا الوجه (قوله قال زفر تميمه يغنى عن النية) قال هذه المسئلة بصورة فبين اعتماد الفطر في رمضان كالمريض والمسافر والمتهتك ثم لم يأكل ولم يشرب في يوم ولم يخطر بباله لا الصوم ولا الفطر فعندنا لا يكون صوما وعند زفر يكون صوما متهتك صحيح مقيم امسك نهار رمضان بدون النية لم يكن صائما عندنا

وقال زفر انه صائم وهذا اذا لم ينو الفطر ولا الصوم اما اذا نوى الفطر لم يكن صائما
 بالاتفاق كذا ذكر فخر الاسلام في شرح جامع الصغير (قوله يعني ان الوقت
 المتعين للصوم) يعني لما صار الوقت متعينا للصوم المشروع (قوله كان كل امساك
 يقع فيه) في ذلك الوقت المشروع (قوله حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل)
 يعني واجبا على الفاعل فيقع للمستحق وهو الله تعالى بكل حال ودائمه ان الوقت
 لما صار متعينا لهذا الفرض صارت منافعه المتصورة منه مستحقة عليه باى جهة
 وقع ولان الامر بفعل الصوم تعلق باسكاك متصورة منه في هذا اليوم فصارت
 الامساكات المتصورة منه كالعين المستحق كمن استأجر خياطا ليخيط له يده
 ثوبا بعينه فحسب على قصده الا عانته يقع عن الاجارة وبازمه اجر المثل سواء
 قصده التبرع او اداء الواجب بالعقد كاجير الواحد يستحق منافعه وكذا سائر
 العين المستحق فيقع عما استحق لاجله كرد المنصوب على من كان مستحقا
 عليه باى جهة وصل اليه يقع عن رد المستحق كرده بالايديع والتبرع والعاربة
 فكذا هذا (قوله وان لم ينو) وصلية متعلقة يقع عن الفرض وانت عرفت
 اذا نوى الفطر ولم يفطر لم يقع عن الفرض اجنازا وفيه رمز الى مسألة الخياطة
 ان لم يكن على قصده الامانة لم يستحق الاجر (قوله كهيئة كل النصاب الى الفقير
 بلانية) يعني هذا كصاحب نصاب اذا وهب جميع النصاب للفقير بعد الحول
 يصير مؤديا لارزاقات وان لم ينو بهية الزكاة لتعين النصاب لاداء جزء منه او لتعلق
 فعل الالباء بمحل المتعين وهو النصاب فان قيل كيف صح الاستبدال لان هبة
 النصاب من الفقير لا يصح لان الفنى يفارق التملك قلت يجوز ان يكون الفقير
 مديونا او هبه على التفريق او استشهد على الخصم بمذهبه وهو جائز عند زفر
 فان قيل يحتمل ان يكون المراد صدقة قلنا صدقة قلنا بغير الشبهة فيكون الهبة غير
 الصدقة لانه لم ينو بها الصدقة فكذا هذا بلانية (قوله يكون الفصل جبرا
 فلا يكون قربة) لان القربة فعل يفعل العبد عن اختيار بلا جبر (قوله اذا قربة
 بدون القصد) يعني تعيين الفرض بواسطة استيفاء العبد للمنافع او بواسطة
 الامساك من غير اختيار ولا قصد لا يصلح قربة (قوله والشرع لم يبين لصوم
 رمضان الا الامساك الذى هو قربة) هذا جواب سؤال مقدر تنبيهه ان الشرع
 لم يشرع في شهر رمضان مما يتصور فيه الامساك كفرض الوقت والقضاء
 والكفارة والمندوب والنفل الا واحدا وهو فرض الوقت فيانم المتعين باستيفاء
 لمنافع العبد او تعيين بدون التعيين لم الجبر عليك كما يازم علينا فاجاب بقوله

والشرع لم يعين لصوم رمضان إلا الاسم الذي هو قرينة نظرا إلى جهة كونه عبادة لا إلى جهة كونه جبرا من الله تعالى وأما زفر فنظرا إلى تعيين الوقت في الفرض باستحقاق منافعه فيكون التعيين بواسطة الاستحقاق أو الامساة من غير اختيار ولا قصد أصلا فافتراضنا مل (قوله بخلاف الهبة من الفقهاء) حاصله أن القياس مع الفارق لأن الشرع لم يشرع في هذا الوقت إلا فرض الوقت لعدم كون غير الفرض مشروعا باستحقاق منافعه كما ينعدم في الدليل أصلا أي لا فرضا ولا نفلا ولا استحقاقا ثم وإذا بقيت المنافع لأبد من التعيين ولم يوجد لأن عدم العزيمة وهي النية ليس بشيء وجودي حتى يستعار عن العزيمة وعدم الاستعار عن الوجود بخلاف هبة التصاب حيث يستعار عن الصدقة لأنها امر وجودي (قوله فإن قوله وهبت) مجاز عن تصدق الفاعل باستعار الحاصل من المعنى فإن قول صاحب النصاب في عقد الهبة وهبت مجاز عن التصديق لأن عقد الهبة عبارة والعبارة شيء فامكن أن يجعل مجازا عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فإنه ليس بشيء حتى يستعار عن العزيمة (قوله وهو) أي قوله وهبت الذي هو مجاز عن تصدقت (قوله عين النية) في الظاهر وإن لم ينو شيئا أصلا (قوله وقع الجبر) الذي اعتبرتم في قول زفر (قوله أوجب التعيين) يعني أن الشافعي شرط النية في أصل الصوم وجهته وعلمونا شرطوا في الأصل دون الوصف وزفر ما شرط لافي الأصل ولا في الوصف (قوله فإن وصف العبادة) بالفرض والندب والنفل (قوله أيضا) أي كالعبادة المتنوعة (قوله عبادة) ولهذا يختلف ثوبا لأن الفرض يتضاعف على النفل اجرا (قوله من النية متعلق بلا بد) أي فكما بد من النية لصيرورة النفل قرينة (قوله فكذلك) من تعيين الوصف (قوله لصيرورة الفرض أو النفل منهما) أي من النية (قوله احتراز عن الجبر) لأن الأصل الامسالك متنوع بين العادة والعبادة فلا بد في الأصل من النية دفعا للجبر وكذا الوصف في العادة متنوع بين الفرض والنفل فيحتاج إلى التمييز احترازاً عن الجبر في الوصف وهو فرض الوقت حتى يصير العبد مختاراً لا مجبوراً من الله ولو تركنا عنه تعيين الجهة لصار مجبوراً في صفة العبادة ونحلاً معنى العبادة عن الإقبال إلى الله تعالى وعن العزيمة وهي النية وأما عند زفر أن الجبر لا يجري في الأصل ولا يجري في الوصف أيضاً كالجبر حيث يتأدى بطلاق النية لأنه ثبت التقييد وتعيين الجهة بدلالة الحال لأن الظاهر أنه ما تحمل المشاق القرينة والمنازل العبادة

الا لاجل الفرض فثبت التقييد بالاجماع بدلالة الخلال كذا في شروح البرزوي
 (قوله على طريق القول بموجب العلة) يعني جرابنا على طريق القول بموجب
 العلة اي بموجب علة الشافعي لانه قال صوم فرض فوجب عليه التعين قوله
 صوم فرض علة ووجوب التعين موجب علة نحن قلنا بموجب علة وهو وجوب
 التعين ايضا لكن التعين حصل عندنا بتعيين الشرع فلا يحتاج الى تعيين آخر
 بالنية فثبت انا قلنا بموجب علة وايضا القول بموجب العلة التزام ما يلزمه
 المعلن بتعليقه وقد اراد الشافعي بدليله ان يازمنا لتعين وقد التزمنا وقلنا بتعيينه
 على ما ذكرنا فلم يبق له علينا بهذا التمسك دليل في المتنازع فيه ووجهه ان
 النية الموجودة مطلق الصوم شاملة للاصل والوصف لان المشروع في هذا الوقت
 واحد وهو صوم الفرض فكانت نية الاصل نية الوصف فيكون جوابا بموجب العلة
 (قوله الاطلاق في المتعين تعيين) لان الاطلاق في النية بمنزلة التقييد لان الاصل
 لا ينفك عن الوصف في هذا الوقت (قوله اي سلمنا ان الامر ما قالت) ان تعيين
 الوصف واجب لانه شرط كما ان تعيين الاصل شرط (قوله لكن الاطلاق في المتعين
 تعيين) لانا اتفقنا ان الشرط هو نية الصوم المشروع في هذا الوقت حتى اذا نوى
 بهذا الوصف صححت نيته وان لم ينو فرضا فان قيل هذا يقتضي ان يصحح باطلاق
 النية اما صرح بالنقل فقد صرح بخلاف الفرض فلا يكون نية النقل نية الفرض
 فينبغي ان لا يصحح نية النقل مع انه صحيح عندكم قلت كونه نفلا ليس بصفة عندنا ج
 ولهذا صح اقتداء النقل بالمفترض دون العكس (قوله فانه اذا كان في الدار زيد
 وحده الخ) هذا دليل اخر للتعيين لان المتعين في الزمان كالمتعين في المكان يصات باي
 اسم كان نحو اسم الجنس والنوع والعلم فان زيدا اذا كان في دار ابس فيها غيره فاذا
 نودي باسم الانسان وهو جنس عند الاصوليين والرجل وهو نوع عندهم وزيد
 يجب عليه الجواب لانه متعين للجواب فكذا اذا نوى صوما او صوم فرض
 او واجبه او النقل كان المراد فرض الوقت لانه متعين وصار كما اذا نوى الفرض
 في غير رمضان ولا فرض عليه لفت نية الفرض وصار نفلا وكذا اذا نوى النقل
 في رمضان لفت نية النقل فصار فرضا وكذا اذا اطلق النية في غير رمضان يقع
 على النقل لانه اصل فاذا اطلق في رمضان يقع على الفرض لانه اصل فان قيل
 اذا لفت صفة النقل لغي الموصوف لانه لا وجود للموصوف بدون الصفة
 قلنا بطلان الموصوف بسبب بطلان الصفة مذهب الاعتزال كما قالوا في الرؤية
 وهذا بغير غيرهما قياسا بالغائب على الشاهد وهذا لا يجوز ذلك

فاذا غلت صفة الفعل في هذا الوقت بقى الاصل فان قيل الا لما في غير جائز لان المشبه به
 وهو ز يد في الدار موجود في الخارج ينادى باسمه وباسم نوعه وجنسه بخلاف المشبه
 فانه معدوم في الخارج موجود في الذهن يوجد ويحصل تحصيله فلا ينال
 بمطلق الاسم قلت هذا المعدوم ينال باسم عينه بان نوى صوم رمضان وينال
 باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع فيه فينال باسم جنسه بان نوى الصوم
 مطلقا والجامع فيهما التعمين (قوله فقيل له يا انسان) قصر المص على الانسان
 لان المتعين بالمكان انما ينال باسم نوعه وجنسه على القولين لانه داخل في نوعه
 وجنسه فيراد من الجنس والنوع زيد بدلالة الحال وكذا هذا القرض داخل
 في المطلق ولهذا قصر على ما في صدره (قوله بخلاف اصل الامساك) جواب
 سؤال مقدر تقديره اذا كان الاطلاق في المتعين تميزا لوصف فبكني اصل
 الامساك لانه مشوع بين المادة والعبادة فيحتاج الى التعمين (قوله) يصب بالاطلاق
 على العبادة فيحتاج الى التميز بالنية (قوله والخطاء لبطلانه اطلاق) هذا جواب
 سؤال مقدر تقديره ان المتعين في الامساك لا ينال باسم غيره نحو عمر ولا باسم
 ضده نحو السواد والياض في الانسان فكذا لا ينال فرض الوقت بنية
 القضاء لانه بمنزلة عمر ولا بنية النقل لانه بمنزلة الصفة من فرض الوقت حكما
 للغاير والتضاد فجوابه الغاير والتضاد ههنا في الصفة لا في اصل الصوم فاذا
 بطلت الصفة لعدم المشروعية بقى اصل الصوم مطلقا فينال باسم جنسه
 ونوعه واسم غيره وضده واما هنا الغاير والتضاد في ذاتهما فلا ينال باحدهما
 الى الآخر (قوله ثم اشافعي) اي بعد جعل تعيين الوقت واجبا وهو باتفاق بيننا وبين
 الشافعي اما بتعيين الوصف كما قاله او بتعيين الاصل كما قلنا لان ابا حنيفة شرط تعيين
 اصل الصوم والشافعي شرط تعيين الوصف ايضا فصارت التعمين شرطا بالاجماع
 كذا في البردوي (قوله اوجبه) اي جعل التعمين واجبا (قوله اي اول اليوم)
 او اول الصوم او اول الوقت (قوله حتى شرط التثبيت) اي شرط التدبير
 لا في اللغزيت احرا اي دبره ليسلا ويدت الشيء اي قصد (قوله
 يعني ان كل جزء يقتدر الى النية) لان اول اجزاء الصوم فعل (قوله يقتدر الى
 النية) اي يقتدر ذلك الجزء الذي حصل فيه فعل الى النية وهي العزيمة لان
 التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يطله فبقى صحيحا بمعنى
 قد عزم في الابل انه يمساك لله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضوحها
 من حيث كونها عزيمة في المستقبل (قوله فاذا عذمت) بان يتراخي من اول النهار

(قوله فسد ذلك الجزئ) أى بطل الفعل وهو الامساك في اول النهار واسناد الفساد الى الجزئ مجز عن الفعل باعتبار كونه محلا كذا في البردوى (قوله فشاغ الفساد الى الكل الخ) يعنى فاذا فسد ذلك الجزئ الاول فسد الباقي ضرورة (قوله لعدم التجزى صحة وفسادا) أى لعدم تجزى الصوم فان قلت لما صح الثانى لوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزى ايضا قلت ترجيح الفساد في باب العبادات اولى احتياطا قال فخر الاسلام وجب ترجيح الفساد احتياطا (قوله ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة) يعنى ان النية المتأخرة لا يحتل التقدم على الجزئ الذى كان متقدما عليها لان التقدم اما ان يكون بطريق الاخلاق ولا اثر للنية فيما مضى فلا يلحق النية باول الاجزاء او باقائه البعض مقام الكل وانها منفية حقيقة فيكون منفية تحكما لان الشئ انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة وهذا كالتنية في اول الصلوة جعلته باقية حكما الى اخر الصلوة اما النية الموجودة في خلال الصلوة فلا يحكم باقائها باول الصلوة لتعذر كذا ههنا قال فخر الاسلام الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح اجاغا والا ترى ان في صوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين انتهى وفي الشروح يعنى اذا قدم النية على الصبح في صوم القضاء يجوز واذا اخرها لا يجوز اجاغا ان الامساك في اول النهار خلا عن العزيمة فلم يقع قرينة وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه بل بالطريق الاول لان الافطار فيه بلا عذر يوجب الجزاء دون سائر الصيام (قوله لانتفاء الاستناد واعتبار التقدم لا يتصور الا به) فيه بحث لان اقامة البعض مقام الكل غير مسألة الاستناد وكذا الاخلاق كما قلنا في الصوم لان اقتزان النية بكل جزء من اجزاء العبادة ساقط لانه متعذر فبؤدى عدم جواز التأخير الى التفويت فالحاجة الى التأخير يساوى الحاجة الى التقديم فيلحق (قوله والاستناد ان يثبت الحكم الخ) وفي الاشباه الاستناد وهو ان يثبت في الحال ثم يستند وهو دائر بين التبيين والافتصار قال في المستقصى الاحكام تثبت بطريق اربعة للاقتصار كما اذا انشاء الطلاق والعناق وله نظائر جمة والانقلاب وهو انقلاب ما لبس بعلة علة كما اذا علق الطلاق او العناق بالشرط فمستند وجود الشرط فيقلب علة والتبيين وهو ان يظهر في الحال ان الحكم كان تابعا من قبل مثلا اذا قال لامرأته ان حضنت فانت طالق فرأت الدم لا يقضى بوقوع الطلاق ما لم يمتد ثلثة ايام فاذا تم ثلثة ايام حكمتا بوقوع الطلاق من حين حاضت وقد فرق الكرابسى في الفروق على الاستناد تسع مسائل فليراجع فيها وانما ذكرناها لئلا ينكشف الاستناد

لانه دأمة بين الاقتصار والتبيين قال الشئى الاسناد المعروف عند الفقهاء واهل
الاصول وهو ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى حكم بثبوت فى
الزمان المتقدم كشىوت الملك للغاصب بعد الضمان مسنداً الى الغصب السابق انتهى
وفى فقدان الحكم يثبت فى الزمان المتأخر ثم يسند الى زمان الغصب مثلاً اذا غصب
رجل فرس رجل آخر يساوى ثمنها مائة دينار فالان يساوى ديناراً واحداً يلزمه
المائة باسناد الحكم الى زمان سابق (قوله ويرجع القهقرى) قال ابن الحاجب فى اماليه
اسم المصدر هو اسم لمعنى وهو ليس له فعل يجرى عليه كالفهقرى فانه نوع من
الرجوع ولا فعل له يجرى عليه من لفظه انتهى انت خير ان فى النسبة مبالغة
نحو رجل عدل واسم المصدر كثير غير هذا النوع لكن لا يساعد هذه الصناعة
(قوله فى الامور الشرعية كالمالك فى المغصوب) انما شبه فى الشرعية بالمالك لان
الاسناد يظهر اثره فى القائم دون المتلاشى ولهذا يشترط المحلية فى الاسناد
ومعنى الاسناد فى الملك المغصوب مثلاً اذا ضمن صاحب المال الغاصب بعد
الغصب قبل سنة مثلاً فيحكم بالمال للغاصب بعد التضمن مع ان الملك ثبت له
قبل سنة بطريق الاسناد الى الملك الثابت فى اخرها هكذا نقل من المصنف
فى حاشيته فيصح معنى قوله ويرجع القهقرى وهذا معنى قول الفقهاء وذلك
كالمضمونات تملك عند اداء الضمان مسنداً الى وقت وجود السبب وهذا اذا كانت
المضمونات قائماً واما اذا كانت هالكة فلا يصح ان يقال ثبوت الملك للغاصب بعد
الضمان لان الملك صار معدوماً فكيف يثبت الملك للغاصب فى هذه الصورة
واما بالنسبة الى رجوع الحكم المتأخر الى الزمان الماضى فى التضمن فى معنى
قوله ويرجع القهقرى فتأمل (قوله واما فى الامور الحسية والعقلية) اى
الاسناد فى الامور الحسية والعقلية المتجددة آناً فانا فلا يمكن لان شرط
الاسناد بقاء المحل والتجدد يكون متلاً شيئاً لابقا كذا فى كتب الفقهاء (قوله
صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية) لانها شرط وان لم يوجد لم يوجد الصوم المشروط
(قوله وهى وجدانى) اى النية امر راجع الى القلب (قوله فاذا حصلت)
اى النية الوجدانية (قوله فى وقت) اى وقت معين (قوله لا تحصل الخ) جواب
اذا ضمير راجع الى النية (قوله فى آخر) اى لا تحصل النية فى وقت آخر (قوله
قبله) اى قبل وقت معين (قوله كالىة بعد الزوال) حاصله ان النية المتأخرة
فلا يحل التقديم فبطل الصوم الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح اجمالاً
(قوله وقبله فى القضاء) اى كالىة قبل الزوال فى قضاء الدين اذا اخرج النية

لا يجوز اجساما (قوله لانقول ان النية المعتبرة) اى المتأخرة (قوله فى الزمان
المتقدم تقديرا) اى حكما لاحقيقة (قوله كما ان النية المتقدمة لاتتعارف شيئا
من اجزاء اليوم يعتبر مقارنته لها تقديرا حاصلا) ان الصوم عبادة لا بد لها من النية
ليتميز العبادة من العادة اول اجل الاخلاص قال الله تعالى وما اعبروا الا لعبد والله
مخلصين وقال ايضا فاعبد الله مخلصا والاخلاص انما يكون بالنية واذا كانت
شرطا لابد من شعور العزيمة لكل جزء من اجزاء العبادة فلا تجزئ لان كل جزء
عبادة ولا عبادة بدون النية فثبت وجوب اقتران النية من اول الجزء الى آخره لكن اقتران
النية بكل جزء من اجزاء العبادة ساقط لانه متعذر لامتناع تحصيلها كما فى الصلوة
او تعذر تحصيلها كما فى الصوم فوجب قرآن النية بالجزء الاول حقيقة وبالباقي حكما
كما فى الصلوة والحج لكن قرآن النية فى الصوم بالجزء الاول متعذر ايضا لان مراقبة
الجزء الاول من الصبح مشكل فاحتاج الى تقديم النية على الصبح ضرورة تحصيلها
وكما احتاج الى التقديم يحتاج الى التأخير لان عدم جواز التأخير يؤدى الى التفويت
فالاحتاج الى التأخير يساوى الحاجة الى التقديم (قوله وايضا الاكثر حكم اسكل الخ)
اقول هذا منقوض فى صوم القضاء لانه اذا اقر النية من اول الصبح لا يجوز بالايجاع
وفى اكثر العبادة كذلك لان الشيء انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة وهذا كالنية
فى اول الصلوة جعلت باقية حكما الى آخر الصلوة اما النية الموجودة فى خلال
الصلوة فلا يحكم باقترانها باول الصلوة للمعذر وكذا ههنا والجواب فى عدم
جواز القضاء بتأخير النية من اول الصبح لكونه عبادة وقرينة فلا بد فيه من النية
فى اول الجزء وان لم يوجد فى اوله فلا ضرورة فيه فيبقى فى ايام اخر واما فى رمضان
فيه ضرورة لتعين اليوم حاصلا ان النية كانت شرطا من اوله فى القضاء لتعيين
المحل ووقع الاصل لان الموضوع الاصل فى رمضان فرض الوقت والقضاء
والكفارة فى هذا الوقت ليسا من الموضوع الاصل بل يحتل الوقت للخصة
فلا بد من تعيين المحل فى اول الوقت وسيأتى تفصيله بتسوية الاسد فصيح اقتصار
النية عن بعض الامساكات بحكم الضرورة لان النية بعد نصف النهار لا يصح
فوجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجبه حتى يكره قرآن النية به
لفرآنها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر لان الاكثر حكم الكل من وجبه وهو
من حيث الحقيقة ليكون خلفا عن الكل اى كل الامساكات من كل وجه لان الغالبه
حكم الكل بالاتفاق حتى يكون قرآن النية بالاكثر كقرآنها بالكل تقديرا فى كثير
من المواضع لان الاقل الذى لم يوجد فيه نية فى مقابلة الاكثر فى حكم العدم

وللاضرورة في ترك هذا الشكل الثابت تقديرا ورغبة الكثرة وجد النية في اكثر الامساكات في اليوم عدم النية في اقل اليوم لانه في الوجود راجح وبطل الترجيح بصفة العبادة اى النية لان وصف العبادة حال بعد الوجود والكثرة والقسلة من باب الوجود فاوجود قبل الحال يوجب الترجيح بالوجود ولهذا رجحان بالوجود عند الفعل اذا الاصل في العبادة ان يكون النية مقرونة بالوجود وهو موجود في التأخرة دون المتقدمة ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو فاستويا في طريق الرخصة بل هذا راجح اى جواز التأخير اولى من جواز التقديم بالترخص كذا في البرزوى (قوله والتقدير) اى تقدير النية المتقدمة المدعومة بحقيقة (قوله غير الاسناد الذى نفيه) اى نفي الشافعى (قوله في الطاعة القاصرة وهى الصوم في اول النهار) يعنى تقدير النية في اول النهار كاف لان الامساك في اول النهار قرينة مع قصور معنى الطاعة فيه لانه لا مشقة في الامساك في اول النهار فصارت اثبات العزيمة في اول اليوم تقديرا لتحقيقا وفاء لحقه وتوفيرا لحظه كذا في البرزوى (قوله وقصوره) اى قصور الصوم في اول النهار (قوله باعتبار ميل النفس الى المفطرات) اعلم ان العبادة ما كان على خلاف العادة لان معنى العبادة على المشقة في ترك العادة وهذه على وفاق العادة لان الناس يعتادون الامساك في اول النهار فلا يكون الصوم في اول اليوم ترك العادة من كل وجه فيكون ترك العادة تقديرا لتحقيقا فيحتاج الى نية تقدرى اقامة الاكثر مقام الشكل لالى النية الحقيقية لقصور معنى العبادة فيه لعدم المشقة في هذا القدر من الامساك عادة (قوله فظهر) جواب شرط مقسدر تقديره اذا كان الصوم في اول اليوم قاصرا لعدم المشقة فيه وكان اثبات العزيمة فيه تقديرا لتحقيقا فظهر (قوله ان الجزاء الاول اذا خلا عن النية لم يفسد) اى الصوم (قوله بل حاله) اى حال الصوم الذى لم يوجد النية في اول النهار يشير ان النية صفة العبادة فيكون حاله لان وصف العبادة حال العبادة بعد الوجود (قوله موقوفة) اى لم يحكم بالصحة حتى ينوى قبل الزوال ولا بالفساد حتى يتجاوز الزوال بلانية عندنا (قوله يقدر وجوده افيده) اى يقدر وجود النية في الجزء الاول من الصوم (قوله ايضا) اى كوجوده في الاكثر (قوله لا تنفك النية اصلا) اى قطعها وان نوى بعد الاكثر لان الشرع قطع عدم جوازه اصلا حاصله ان لم تقل بالاسناد ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة (قوله لما فرغ من النوع الثانى من الموقت شرع في الثالث منه) اى الموقت وهو من القسم الاول اعلم جعل فخر الاسلام هذا النوع قسما ثالثا وهو ما جعل

الوقت معيارا له وام يجعل سببا كذا وقوات القضاء والكفارات والنذور
وجعل ثانيا القسم الثاني نوعا من الوقت باعتبار كونه معيارا وفي
الاول ظرفا من الوقت ولم يجعل في النوع ثالثا وقال ومن هذا الجنس
الصوم المذكور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا
لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب
بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامسالك فيه على صوم
الوقت وهو المذكور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ما عليه صح عانوى انتهى
ثم قال واما الوقت الذي جعل معيارا لاسباب فمثل الكفارات الموقفة باوقات غير
متعينة وكقضاء شهر رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لا سبب
انتهى جعل الاول ملحقا لشهر رمضان لان الوقت يمين كنعين رمضان وجعل
الوقت الذي صار معيارا لاسباب ذبلا لهذا (قوله واما ذلك الوقت) بالكسر عطف
على قوله واما ذلك الوقت معيار في النوع الثاني (قوله نظرف المؤدى) انت عرفت
ان الظرف ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدر به والمراد من المؤدى
الركعات التي تحصل في الوقت (قوله وشروط لادائه) اى لاداء المؤدى وهو اخراج
الفعل من العدم الى الوجود فكان الشرط والظرف غيرين (قوله لا بمعنى
تقدم الاداء عليه) اى على الظرف المؤدى كما امتنع تقدم الاداء على الظرف
للمؤدى لان الشرطية والظرفية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يتضبان ان لا يوجد الشرط بدون هذا الظرف
لكن في هذا النوع وهو النذر يجوز التقديم على الظرف كالزكاة وصدقة الفطر
عند ابن حنيفة وابن يوسف رجهما الله (قوله بمعنى فوته بفوته) لا بمعنى امتناع
تقدم الاداء عليه كصلوة الموقفة لان الشرط ما يتوقف عليه الحكم ولا يترتب
وقد وجد هذا المعنى لان جواز الصلوة موقوف على الوقت ويفوت بفوته فثبت
انه شرط في الوقت وخارج الوقت لا يختلف صورة ومعنى وقد سمي الاداء
في الوقت اداء وفي خارج قبل الوقت كهذه الصلوة اداء وبعد الوقت لقوانه
قضاء لكن الفرق بين الادائين ظاهرا لان في الصلوة المكتوبة لا يجوز التقديم
لان سبب الوجوب وهو الجزاء الاول من الوقت لم يوجد فيلزم تقديمها على السبب
وهو بط اجاما (قوله وسبب ايضا) كما كان الوقت شرطا لادائه اى ذلك الوقت
سبب كالصلوة الموقفة لان الوجوب بايجاب الله تعالى وسببه الجزاء الاول من الوقت
ونفس الوجوب في هذا بالنذر وسبب وجوب الاداء الوقت الممين ونفس

الوجوب لبس بسبب (قوله كعين) أي ذلك الوقت وقت معين يعني أن الصلوة
 المندورة في وقت بعينه مثل أن يقول الله على أن أصلي في رجب أو شعبان في هذه
 السنة أو يوم الجمعة أو الخميس في أسبوع معين مائة ركعات أو ألف مثلاً وكذا
 الصدقة (قوله أي نفس الوجوب بالذکر) يعني أن الوجوب الذي ثبت أدائه
 في الذمة باختيار العبد لا الوجوب الذي جبر من الله بلا اختيار من العبد (قوله
 كان كوة وصدقة الفطر) أي كتجمل الزكاة قبل الحول وصدقة الفطر قبل
 شوال يجوز (قوله وكذا ما أوجبه العبد الخ) أي يجوز تجمل العبد الصدقة
 والصلوة التي أوجبه لنفسه قبل وقت المعين (قوله فكما أن نفس الوجوب
 بالنصاب) أقول نفس الوجوب بإيجاب الله وسببه النصاب وسبب وجوب الأداء
 الحول حتى إذا وجد النصاب قبل الحول مثلاً أر بعون شاة وادى واحدة إلى
 الفقير ولم يوجد في الحول الأثمان وثلاثون شاة برد شاة من الفقير إن كانت باقية
 ولا يكون تبرعاً كما سبق وعلى هذا في التشبيه شيء لا يخفى (قوله إذ الفساد في تقديم
 الأداء على سبب نفس الوجوب) والوقت لبس بسبب للندور بل السبب النذر (قوله
 وأما ذلك الوقت الخ) عطف على قوله وأما ظرف (قوله هذا شروع في بيان
 النوع الرابع من الوقت) وفي البردوى وأما النوع الرابع من الموقنة فهو
 المشكل وهو حج الإسلام انتهى وهذا ملحق بصوم رمضان كما ذكر قبل أقول
 وجه المناسبة بصوم رمضان أولى لأن الوقت في هذا كما في صوم رمضان معيار
 وشرط لكن الوقت في النذر لبس بسبب بل السبب النذر وفي صوم رمضان
 السبب الوقت فكيفي المناسبة من جهتين (قوله بمعنى فوته بفته الخ) أي فوت
 الأداء بفوت الوقت كما سبق في نذر الصلوة أو الصدقة (قوله لا لنفس الوجوب)
 لما سبق أن الوقت في المندورات لبس بسبب بل السبب النذر (قوله كعين نذر
 فيه) أي وقت معين نذر النادر فيه مثل أن يقول الله على أن أصوم في يوم أو شهر
 بعينه وكذا الاعتكاف (قوله فانه معيار) أي الوقت المعين كيوم وشهر معيار
 في الصوم والاعتكاف (قوله وسبب لوجوبه) أي لوجوب أدائه (قوله أي بهذا
 الوقت) أي المعين الذي نذره أقول لبس النوع الثالث نوعاً أصيلاً حتى يلحق
 به بل كلاهما ملحقان إلى النوع الأصلي فالتفصيل في البردوى (قوله فانهما)
 أي سنة نذرها يشبه المعيار لأن أصل المعيار للحج أشهر الحج في كل عام فصار
 للمعيار معيار فبشبه المعيار (قوله وسبب لوجوب الأداء الخ) فيه بحث لأن السبب
 أشهر الحج في تلك السنة (قوله وحكمه) أي حكم النذر في وقت معين

(قوله في النقل لمباريته) لأنه لما انقلب بالانذار صوم الوقت وهو انقل لأنه هو الأصل في غير رمضان صار واجبا لم يبق نقلا لأنه واحد لا يقبل وصفين أي كونه نقلا وكونه واجبا لأن النقلة والواجبية وصفان متضادان لا يجتمعان في وصف واحد فصار واحدا من هذا الوجه (قوله لا في واجب آخر) يعني إذا أصاب في اليوم المنذور عن قضاء أو كفارة صرف الوقت المنذور إلى القضاء والكفارة بالنية اليه (قوله لأن التعيين بولاية الناذر يؤثر في حق نفسه) لأن تعيين الناذر هذا الوقت للصوم الواجب بالانذار حصل بولايته (قوله ولا بعدد إلى حق الشارع) أي لا يتجاوز ولاية الناذر من حق نفسه وهو النقل إلى حق الشارع فيصح نفي حقه ولا يصح نفي القضاء والكفارة لأنهما حق الشارع فصحح التعيين فيما يرجع إلى حقه وهو أن لا يبق النقل مشروعا فلما قسم يرجع إلى حق صاحب الشرع وهو أن لا يبق الوقت محتملا لحق صاحب الشرع فلا يصحح التعيين فاحتبر في احتمال ذلك العارض وهو القضاء والكفارة عما لو لم ينذر أي بعدم النذر اعلم أن الأصل في هذا اليوم هو النقل وهو حق العبد وصوم القضاء والكفارة كأنهما متعينان فإذا نذر فقد تصرف فيهما وبالإيجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الصوم القضاء إذا وظهر أثره في ذلك صار العبد مبدلا للشرع الذي ليس في حقه من قبل نفسه وذلك لا يصح (قوله كن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو الخ) هذا تنظير فيما هو يجوز له تصرف فيما هو بالإيجاب لا فيما هو حق الشرع كن سلم وعليه سجدة السهو وهي واجبة في الصحيح يريد به قطع الصلوة لا يعمل إرادته فيه لأنه تبديل العبد للمشروع فلا اعتبار له فيلزم السجدة للسهو بعد السلام ثم يشهد ثم يسلم فكذا هذا (قوله فبؤدى بالمطابق) أي أصيب بمطابق الاسم يعني إذا نوى في اليوم المنذور مطلق الصوم بأن يقول أنا صوم اليوم فبؤدى المنذور لأنه لما انقلب بسبب النذر صوم الوقت وهو النقل في غير رمضان واجبا لم يبق نقلا لأنه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من حيث أنه لم يحتمل صفة النقلة فاصيب بمطابق الاسم كما في صوم رمضان (قوله ومع الخطأ) أي يؤدي مع الخطأ في الوصف أيضا بأن نوى نقلا (قوله لا واجبا آخر لما عرفت) من تبديل العبد ليس بنفسه من قبل نفسه وأما في صوم رمضان في حق المقيم مع الخطأ في الوصف بأن ينوى صوم القضاء أو الانذار أو الكفارة أو النقل يقع عن صوم رمضان لكون العزيمة أحق من صرفه إلى التفسير (قوله ويؤدى أيضا مع نية قبل الزوال) أي يؤدي كما أدى بالمطابق والخطأ (قوله كما في رمضان بالنية)

التقديرية في الطاعة القاصرة لا بالاستناد كما نفي الشافعي (قوله وأما ذلك الوقت معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس وفي البردوي والقسم الثالث ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا كأوقات صيام القضاء والكفارات والنذور انتهى ثم جعل الوقت الظرف والمعيار أنواعا لجعل الثاني وهو كون الوقت معيارا نوعا ثانيا وهو شهر رمضان والحق هذا القسم إلى رمضان فقال وأما الوقت الذي جعل معيارا لأسباب قتل الكفارات الموقفة بأوقات غير معينة وكقضاء شهر رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لأسباب انتهى وفي الكشف قوله وأما الوقت الذي جعل معيارا لأسباب وهو القسم الثالث من أقسام الموقفة فالشيخ ذكر هذا القسم من أقسام الموقفة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة وذلك لأن له شبهة فيهما جميعا فشبهه بالموقفة أنه تعلق بوقت مقداره وهو النهار لا بمطلق الوقت كالزكوة حتى لو أدى ليلا لم يعتبر بخلاف الزكوة وشبهه بالمطلقة أنه لم تعلق بوقت معين بقوت الأداء بقواته كما يفوت بقوات شهر رمضان بل متى أداه يكون مؤديا لا قاضيا فاختر الشيخ جانب كونه موقفا واختار غيره جانب كونه مطلقا انتهى أقول فيه بحث لأن الشيخ أخذ قضاء شهر رمضان في هذا المعيار فيكون قوله بل متى أداه يكون مؤديا لا قاضيا ليس على إطلاقه فتأمل (قوله فإن وقت كل منها) أي كل واحد من صوم الكفارة والنذر المطلق والقضاء (قوله معيار للصوم) لأن كل اليوم مقدر بها (قوله لا بشرط الأداء) أي ليس وقت كل منها بشرط الأداء لعدم تعيينها لها (قوله إذ لا قضاء لها) أي تلك الصيامات قضاء فإن كان شرطا يلزمه القضاء لفواته وقته وأما قضاء رمضان فلنقوات وقته لالفوات يوم آخر (قوله ولا سبب لوجوب الأداء لعدم تعيينه) أي لعدم تعيين الوقت الذي صام بالشرع ولا بالنذر (قوله ولا لنفس الوجوب في اليوم الذي صام) أما في النذر لعدم كون نفس الوجوب بالوقت بل النذر وفي الكفارة حيث في أي يوم كان وفي القضاء سبب لوجوب أداء شهر رمضان الذي شهد بجزء من الشهر فلم يصح لما نفع (قوله وحكمه) أي حكم ذلك الوقت الذي يكون معيارا فقط لا بشرط الأداء ولا سببا لوجوب الأداء ولا لنفس الوجوب فالأولى أن يقول وحكمها أي حكم هذه الصيامات التي تتعلق بمثل هذه الأوقات كما في البردوي (قوله أما وجوب النية فلا كونه عبادة) أي لكون كل واحد منها عبادة فلا بد من النية لأنها شرط فيها ولأنها من حيث جعلت قريبة لا يستغنى عن النية كما في سائر الامسالك ومن حيث أنها غير متعينة

من حيث الاصل بل من محتملاته لا يتوقف الامساك فيها الا لصوم الوقت وهو
 النقل اذ هو الموضوع الاصل في غير رمضان وهو وظيفة الوقت (قوله واما وجوب
 التبييت) اى وجوب تدبيره لئلا (قوله فلان الموضوع الاصل في غير المعين النقل)
 وهو وظيفة الوقت والقضاء والكفارة في هذا الوقت ليسا من الموضوع الاصل
 بل محتمل الوقت فلا يتوقف الا لصوم النقل فكانت النية من اوله شرطا لتعيين
 المحتمل ووقع الاصل كما رأيت اسديتوقف صحته على رؤية الهيكل المعلوم لا على
 رؤية انسان شجاع لان الاول موضوع اللفظ والثاني محتمله وهذا لان
 التوقف انما يثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك اصلا
 والضرورة فيها هو الموضوع الاصل للوقت لافيا هو محتمله فاذا كان الوقت معينا
 لقرضه كرمضان كان الوقت عليه فنفذ عليه وان كان غير رمضان فالاصل
 فيه النقل فلا ينبغي على غيره فلهذا كانت النية واجبة من اوله ليقع الامساك من
 اوله من محتملات الوقت (قوله فاذا لم ترتبها) اى النية (قوله يقع الامساك منه)
 اى من النقل اما اذا نوى من الليل في هذه الصيامات يتعقد الامساك من اول النهار
 لمحتمل الوقت فيجوز كما في صوم القضاء فاما اذا انعقد الامساك لموضوع الوقت
 وهو النقل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت وهذا في الحقيقة جواب للشافعي فانه
 جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز انما خير ففرق بقوله وحكمه
 اى الوجوب بتبييت النية (قوله فلا ينتقل) اى لا ينتقل الامساك من النقل الى
 هذه الصيامات اعلم ان الفرق بين تقديم النية وتأخيرها في القضاء اذا نوى
 المحتمل وهو القضاء مثلا من الليل يصح وان نوى في اكثر اليوم لا يصح لانه ان
 قدم النية صار المحتمل مرادا ومتعينا بالذليل قبل الوقوع من الموضوع
 الاصل فاما اذا اخر النية وقع الامساك من الموضوع الاصل فلا يحتمل
 الصرف الى غيره بعد التعيين ويجوز ان يكون للفرق بين الاداء والقضاء فان
 الامساك في رمضان بالنقل ينتقل الى فرض الوقت واما في هذه الصيامات
 فلا يحتمل الانتقال الى غيره (قوله واما وجوب التعيين فلهذا لم يسمه) اى لعدم
 تعيين هذا الوقت لهذه الصيامات (قوله وحكمه ايضا) حكم هذا
 الصيام عدم الفوات حكمه وجوب تبييت النية بمعنى انه لا فوات له لما يمكن
 الوقت متعينا (قوله وحكمه ان لا يتضيق وقته) وهذا الوجه ليس بمذكور في
 البردوي والكشاف لكن ذكر فخر الاسلام في شرح التقرير ومن حكمه ان لا يتضيق
 عليه وجوب الاداء وحكي عن ابي الحسن الكرخي ان عند ابي يوسف يتضيق

كالْحَجِّ والصَّحِيحُ مَا ذُكِرْنَا أَنْتَهَى (قوله وأما ذلك الوقت) أي الوقت الذي يكون
 معياراً (قوله مشكل في الزيادة والنقصان) يعني لا يعلم أن وقته متوسع أم منضيق
 (قوله هذا شروع في النوع السادس) وفي البرزوي وأما النوع الرابع من الموقفة
 فهو المشكل منه وهو حج الإسلام ومعنى قولنا أنه مشكل أن وقته العبر وأشهر
 الحج في كل عام صالح لاداءه أو أشهر الحج من العام الأول وقت معين لاداءه
 ولا خلاف في الوصف الأول وهو أن كل عام صالح لاداءه حتى إذا اختلف الفرض
 عن العام الأول وأداه في عام آخر صح أداءه كان مؤدياً لأفاضياً وأما الوصف
 الثاني أي تعيين أشهر الحج من العام الأول للاداء فهو صحيح عند أبي يوسف
 في الحال أي في السنة الأولى ومع الوصف الأول انتهى (قوله في شبهه المعيار
 والظرف) كوقت الحج وجه اشكاله يعلم من هذه المشابهة (قوله وذلك) أي وجه
 الاشكال أو وجه المشابهة لهما (قوله فأنها تشبه المعيار من جهة انهما الخ)
 اعلم أن الاشكال في ذات الحج أوفى وقته أما الحج فإنه فرض العرف حيث أنه
 لا يسع في كل سنة الحج واحد يشبه الصوم أو من حيث أنه يمنع مشروعية
 غيره فيها كان شبهها بالصوم (قوله كأنه هاء للصوم) أي ككون النهار معياراً
 للصوم (قوله وتشبه الظرف) أي ذات الحج فرض العرف من هذا الوجه
 يشبه الصلوة أو من حيث أنه أركان معلومة لا تقع الا في اوقات معينة من أشهر
 الحج كان شبه الصلوة (قوله الثاني) أي الوجه الثاني وهو الاشكال في الوقت
 واسناد الاشكال إلى الحج مجاز (قوله بالنسبة إلى سني العمر) يعني جمع اسقط نونه
 بالاضافة يعني أن وقته كل العمر فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة لأن الحج
 فرض وقته كل العمر بلا خلاف وإذا كان وقته كل العمر بالاتفاق كان أشهر الحج
 في كل سنة من سني عمره وقته لا يكون أشهر الحج في العام الأول معيناً
 والالزام ترجيح أحد الاوقات المتساوية مع وجوب التساوي شرطاً من حيث
 أن أشهر الحج في كل عام لا يسع فيه الحج واحد يشبه وقت الصوم وإنما سمي
 مشكلاً لأنه دخل في اشكاله أي اشباهة والحج يشبه الصلوة والصوم والوقت
 كذلك وقيل الاشكال بالنسبة إلى سنة واحدة فإن أشهر الحج في كل سنة يفضل
 على الاداء فكان شبهها بوقت الصلوة ومن حيث أنه لا يجوز فيه الحج واحد
 كان شبهها بوقت الصوم (قوله فإن محمداً يوسع) قال محمد لا يتعين هذا الوقت
 للاداء وإنما وقته العبر فيسعه التأخير بشرط أن لا يفوته عن العمر وأشهر الحج
 من هذا العام بمنزلة يوم أدركه في حق قضاء رمضان (قوله مع أن التأخير بالموت

بعد التأخير) يعني قال محمد يجب توسعاً يسعه التأخير بشرط أن لا يفوته
 بالموت فإن أخره وفات بان لم يدرك إلى السنة الثانية كان اثماً بالاتفاق فإن قبل
 لما ثبت أنه موسع عند محمد زال الإشكال عنه كوقت الصلوة فلما قال محمد
 بالتوسع نظراً إلى ظاهر الحال فإنه لا يحتمل التضيق عنده إلا ترى أنه لو مات
 قبل إدراك الأشهر من العام الثاني كان اثماً اتفاقاً فظهر أن العام الأول متعين
 الأداء عنده كما قال أبو يوسف فثبت أن الإشكال باقٍ أمامنا بن يوسف فظاهر
 لأن الوقت مضيق لا يسع فيه التأخير أمامنا عند محمد فإن التأخير جاز بشرط
 عدم الفتور وإن أدى في القابل كان اثماً عند أبي يوسف خلافاً لمحمد وعند الشافعي
 لا يأنم وإن مات كذا في المبسوط (قوله وأما أبا يوسف) يضيق لا يسع فيه التأخير
 (قوله مع القول بالأداء متى فعل) فإن قيل لما ثبت أن وقته مضيق عند أبي يوسف
 لم يبق مسكناً أيضاً كوقت الصوم فلا يصح قوله مع القول بالأداء متى فعل قلت
 إنما حكم أبو يوسف بالتضيق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي إلى تفويت
 العبادة لأن حيث أنه انقطع جهة اتوسع بالكلية إلا ترى أنه لو أدرك العام
 الثاني جاز أدائه فيه فثبت أن الإشكال لم يزل (قوله وحكمه) أي حكم الحج
 (قوله الصحة في العمر) لأن فرض وقته كل العمر بخلاف وإذا كان وقته
 كل العمر بالاتفاق كان أشهر الحج في كل سنة من سني عمره وقته (قوله نظراً إلى
 جهة الظرفية) أقول بل نظراً إلى جهة المباركة لا يفرح الإسلام قال وأشهر
 الحج من هذا العام بمنزلة يوم أدركه في حق قضاء رمضان انتهى وفي الكشف
 يعني من وجب عليه قضاء رمضان إذا أدرك يوماً من أيام آخر لا يتعين عليه وجوب
 القضاء في هذا اليوم حتى لو أخر وقته لا يأنم لأن وقت القضاء جميع العمر فكذلك
 ههنا وإنما خص هذا التفسير دون أول أجزاء الوقت في الصلوة مع أنه مثله بوقت
 الحج من وقت الصلوة فإن وقت أداء الصوم ينقطع باقبال الليل إلى الغد كما أن
 وقت أداء الحج ينقطع بانقضاء أشهر الحج من هذا العام إلى أشهر الحج من العام
 القابل بخلاف وقت الصلوة لأنه لم يتخلل بين أجزاء ما يمنع جواز الأداء انتهى
 فعل هذا نظراً إلى جهة المباركة يكون أولى من الظرفية (قوله والآنم بالتفويت
 الحج) أمامنا بن يوسف فظاهر لأن الوجوب في الأمر المطلق الفور عنده رحمه
 وأما عند محمد يسعه التأخير بشرط أن لا يفوته بالموت فإن أخره ومات قبل إدراك الحج
 فهو آثم بالاتفاق وأما عند الشافعي لا يأنم بالتأخير وإن مات كذا في المبسوط وغيره

كاسبق وهذا الخلاف في التأخير واما الوجوب فثبت عند الكل حتى وجب عليه الابضاء بالاجحاج وان جازنا خيره ذكر الغزالي في المستصفى ان التأخير عند الشافعي جائز في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء الى السنة الثانية في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض وهذا مخالف لما روى عنه قولوا واحدا وذكر في لشارات الاسرار لابي الفضل الكرماني وقال محمد والشافعي يجب توسعا بحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا خريفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه باله اذا خريفوت لم يحل التأخير ويصير مضيقا عليه الغيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الدلالة فيأثم كاسبق (قوله نظرا الى جهة المعيارية) كسهر رمضان (قوله ولما ورد) اي حضر عطف على قوله نظرا يعني ان الاثم بالتفويت اما نظرا الى الخ ولما حضر انه لما تنصبت ولم يحج تعين ان وقته العام الاول (قوله كما قال ابو يوسف) انه واجب على الفور حتى ياتم بنفسه انما خير رواه عنه بشر والمعلّى وهكذا ذكر ابن شجاع عن ابي حنيفة قال سئل عن له مال يحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على الفور (قوله فالحكمان متافيان) اي حكم كل واحد منهما متافيان حكم نفسه لان تعيين الوقت في العام الاول عند ابي يوسف متاف ان يكون الاداء في العام الثاني مع انه جائز واما عند محمد عدم تعيين الوقت يقتضي ان لا ياتم كما قال الشافعي مع انه آثم ان مات قبل الثاني (قوله اراد ان يدفعه) اي الحكم المتافى لكل واحد منهما (قوله ابو يوسف رجح المعيارية) انت عرفت قبل انما حكم ابو يوسف بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لامن حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى انه لو ادرك العام الثاني جاز ادائه فيه والامام يبق الاشكال بعد حكمه الى المعيارية المضيقه كسهر رمضان (قوله لان الحيوة الخ) حلة للاحتياط (قوله مشكوكه) لانها من المغيبات الخمسة (قوله لانه نفي الظرفية) كوقت الصلوة لان اجزاء الوقت منسحق في الصلوة لانه ظرف واسع يفضل عن المؤدى فيجوز ادائه فكذلك عنده لانه يجوز ادائه بعد العام الاول ويجوز ان لانه نفي المعيارية مطلقا كقضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لا تعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم الا انه في هذا اداء في غير العام الاول وفي رمضان قضاء (قوله اي حكم ياتم من اخره الخ) اي حكم ابو يوسف ياتم من اخره لان الامر المطلق يدل على الفور عنده فيأثم بعلم امثال الامر المطلق

(قوله حتى ابطال عدالته) ولم يجز شهادته والناس غافلون عن هذا (قوله فيحكم
 بارتفاع الاثم الخ) اقول فيه بحث قال البردوي وشروحه وان ادى في القابل
 كان اثما عنده بنفس التأخير لان المطلق عنده لا فور فيقتضي عدم امثال العبد
 لامر مولاه فبأثم كذا في المبسوط وغيره فكيف يحكم بارتفاع الاثم عنده (قوله
 وان قال بلا داء) وصلية متعلقة بقوله فائمه بالتأخير (قوله اي بعد العام الاول)
 نظرا الى جهة الفدية المتسعة (قوله ان يلاحظ جهة) لان وقته متضيق
 عنده (قوله في العام القابل قضاء) كوقت الصوم لان الفوات عند الوقت يوجب
 القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز الاداء الا في وقته (قوله يجب قضاء الاعتكاف
 بصوم مستقل) لان الفوات من رمضان وهو وقته يوجب القضاء مطلقا
 عن الوقت والوقت من بعد رمضان الى رمضان آخر منسج يجوز القضاء
 بالصوم المستقل الكامل (قوله ولا يجوز في رمضان الثاني) وان كان الاداء جائزا
 في رمضان الاول (قوله ليكون الحجة مشكوكا) اقول فيه بحث لانه اذا ادرك
 الثاني لم يجز الاعتكاف فيه مع ان الشك مدفوع بل العلة لعدم الجواز ان وقت
 القضاء لما يمكن متعيضا مطلقا والاختيار فيه للعبد ان يقبل التعيين بتعيينه قصدا
 واعما يتعين ضرورة في تعيين القضاء وهذا الى القضاء في رمضان الثاني نوع تصرف
 في القضاء وليس للعبد ولاية وضع الاسباب من غير تفويض فصار اثبات ولاية
 التعيين قصدا ينزع الى الشركة في وضع المشروعات وانما الى العبد ان يقع
 بما هو حقه ولهذا التعيين لا يجوز القضاء في رمضان الثاني كذا في البردوي
 ثم اقول والوجه الوجيه في علة عدم القضاء في رمضان الثاني ان ما وجب ناقصا
 يجب قضاؤه كاملا كالصلوة التي وجبت في الجزء الاخير الا ترى ان الاعتكاف
 في الاول تابع لصوم رمضان فاذا نذر وصلم وامر بعتكف يجب قضاء الاعتكاف
 بالصوم المستقل اما اذا كان في رمضان الثاني فلا يكون كاملا لانه تابع (قوله
 رجحت بكون الحجة الخ) انت عرفت علة عدم الجواز في رمضان الثاني وهو
 النزج يقتضي الاولوية لاعداد الجواز فيه اصلا والمسئلة على عدم جواز
 في رمضان الثاني فتأمل (قوله فوجب الجرم الخ) اقول في وجوب الجرم من هذا
 الدليل نظر (قوله اذا وقع بجهة الاصاله) اي بجهة اصالة الصوم المستقل
 (قوله لا يطل بعده) اي بعد الشك لان الحكم ان الوقت كان متصلا بحجوة
 يقينا والعام القابل الذي لم يجز بعد غير متصل بحجوة فقط ولا حجة متصل به
 فيكون مشكوكا والمشكوك لا يعارض المتيقن او نقول الانفصال ثابت قطعا

والاتصال معدوم لا يكون مزاجاً للموجود فإذا ثبت هذا أولاً لا يكون باطلاً بعده
(قوله وابس ههنا) أى فى الحج (قوله جهة اصالة للمعيارية) بل تشبيهاً برمضان
(قوله الى الجرم بانتفاء جهة الظرفية) فلا انتفاء لها بل عند ابن يوسف ان اشهر
الحج من العام الاول متعينة الاداء فلا يحل له التأخير عنه كوقت الظهر للظهور
(قوله ومحمد رجح الظرفية) فقال يجب موسعاً يسعه التأخير كوقت الصلوة
للصلوة نظراً الى ظاهر الحال فإنه لا يحتمل التضيق عنده لا فى المعيارية قطعاً
الأتى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثانى كان الاشهر من العام
الاول متعينة الاداء عنده فيكون آثماً لكونه معياراً من هذا الاعتبار فانت صرفت
ان الاشكال من هذه الجهة عند محمد (قوله فيجوز) أى التأخير الأتى انه متى
اداءه كان مؤدياً ولو كان الاول متعينا اصرار بالتأخير موقوفاً فى شهر رمضان
والدليل على ان العام الاول لم يكن متعينا كالجزة الاول من وقت الصلوة وهذا
ينأى كدفعه النبي صلى الله عليه وسلم لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام حج
بسته عشر من الهجرة وزات فرضيته سنة ست من الهجرة فثبت ان التأخير
بدون الأثم جائز (قوله حتى اوفوته فى السنة الاولى بأثم) وهذا مشكل لانه لا يعلم
انه يفوت ام لا لكن المسئلة لومات فى السنة الاولى بأثم كانه مفوت (قوله وقيل
ان لم يمض) القائل ابو الفضل الكرماني راوياً عن محمد يعنى ان مات بعد ظهور
امارات يشهد قلبه بانه لواخره يفوت لم يحل التأخير فبأثم واما اذا مات قبل
ظهور الامارات فجأة لم يلحقه اثم كما سبق (قوله قال محمد والشافعي) ذكر الغزالي
فى المستصفى ان التأخير جائز عند الشافعي لكن لا على اطلاقه كما ذكرنا قبل
وكذا قول محمد كما ذكر ابو الفضل الكرماني وتفصيله فى المبسوط (قوله والكل
فى المشكل المشتمل الخ) اقول بس مراد صاحب الكشف بالمشكل المشتمل
على جهة الظرفية والمعيارية لانه لم ينكر هذا الاشكال بل مراده ان عند محمد
يجوز التأخير بشرط ان لا يفوته وهذا مشكل لانه لا يعلم انه يفوته ام لا ويؤيد
هذا دليله بقوله لان العاقبة مستورة وقوله فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو
الفضل الكرماني (قوله وصحته فى العمر بالاتفاق) قال فخر الاسلام ان الحج فرض
العمر بلا خلاف الا انه لا يتأدى فى كل عام الا فى وقت فيكون وقته نوعاً من انواع
اشهر الحج فى عمره واليه تعيينه كصوم القضاء وقته النهار دون اليا الى انتهى
(قوله صحح تطوع من عليه الفرض) أى جاز نفل من عليه الحج فى العام
الاول ولو كان العام الاول متعينا لما جاز النفل بالاجماع ومن حيث جاز بالاجماع

ثبت انه غير متعين وهذه المسئلة الاولى من استدلال محمد على ان وقته كل العمر
والعام الاول غير متعين والثانية تعين الاول بالشروع فعلا وعدم جوازه
بعد الشروع اصلا دلائل على انه غير متعين (قوله لما ذكر) من صحته في العمر
(قوله نية النقل منه) اى من السفينة لغوا (قوله ويبقى الاطلاق) اى بعد اغوية
النقل (قوله وهو اصل النية) وهو نية الحج ووصف النية النقل وامان الصوم
فاصل النية يكتفى عندنا وعند الشافعي لابد من التعيين لما سبق (قوله اى بالخلق
النية في الحج) بان نوى الحج مطلقا ولم يخطر بباله انه قضاء او نقل ومثل هذا
مشرع صحيح اداء حج الفرض بمطلق النية (قوله بالاتفاق) اى بلا خلاف
عندنا وعند الشافعي في الحج (قوله جمع رفقة) بالضم والكسر الجماعة ترافقهم
في سفره (قوله يرافق بعضهم بعضا) وفي الجوهرى تقول رافقته ورافقتا
في السفر والرفيق المرافق والجمع الرفقاء فاذا تفرقت ذهب اسم الرفقة ولا يذهب اسم
الرفيق انتهى وهذه النكتة قال المص الرفاق ولم يقل الرفقاء وفي البحر الرفيق
بستهمل في المفرد والتثنية والجمع كالتحليل انتهى (قوله يصح مع انتفاء نية
الحج) يصح بمعنى احرام الحج بلا نية الحج كمن احرم اصحابه عنه بدون امره واحرام
الرجل من ابويه تطوعا بلا اختيار ولا نية منهما كذا في البردوى (قوله اى
وصف العبادة) عندك الخطاب الى الشافعي (قوله كالاصل) اى كاصل النية
يعنى التعيين في النية شرط عنده ايضا كتعيين الاصل وتعيين الوصف حكى
بتعيين الوقت كصوم رمضان عندنا (قوله كما سبق) في قوله وحكمه ايضا عدم
اشتراط التعيين في النية خلافا للشافعي (قوله ادلالية في الوصف) اى تعيين
الفرض (قوله لاصحة في الوصف) اى الفرض عند الشافعي (قوله لا تنفاه شرطه)
اى التعيين في النية عنده كافي الصوم على اصلاه اقول الصفة في هذه العبادة
قد انفصل عن الاصل لانه لو عدم وصف الصحة في الحج يبقى اصل الاحرام
بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا ينفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت
لم يبق اصل الصوم لكن تقول الحجر من هذا بقوت الاختيار وقوات الاختيار
ينافي العبادة فيكون القول بالحجر لصيانة الحج مؤديا الى تفويت الحج بيانه ان الحج
عبادة والعبادة فعل اختياري لان مالا اختياره للعبادة لا يصلح طاعة ولا عصيانا
على ما عرف في محله فاذا نوى النقل في الوقت القابل للفرض والنقل فقد عرض
عن الفرض بصريح النية بآبغ الوجوه لانه قصد ضد الفرض فلو وقع من
الفرض مع انه نوى ضده وهو النقل كان واقعا بدون اختيار وهذا هو الخير

الصريح لا اختيار الفصح فثبت ان القول بصحته بهذا الطريق قول باطل
 بخلاف رمضان فانه غير قابل للنفل فلا يصح نية النفل فيه اصلا لعدم
 مشروعيته اصابة الفرض عند الفوات كذا في الشروح (قوله لما عظم امر
 الحج) لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عدمت في غيرها من الطاعات ولهذا
 لم يجب في العمر الامرة واحدة (قوله استحسانا الحج) وفي البردوى في هذا الحجر
 اى في الحج الحج اى المنع عن نية التطوع (قوله صيانة له) اى الحج الاسلام عن
 الفوت (قوله واشفاق عليه) لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار
 النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن
 من ادائه مستحق من السفة والسفيه عنده يستحق الحجر في امر الدنيا صيانة لماله
 كما يذرفني امر الدين اولى فيجعل نية النفل لئلا يتحقق معنى الحجر ويبقى اصل الحج
 نية وبه يتأدى فرض الحج بالاجماع (قوله ضعيف لان الحجر عنده) انما هو بالنظر الى
 وصف العبادة لاصلها اقول لضعف في الجواب لانه لما انفصل الصفة عن الاصل
 في العبادة فلم يبق الاصل عنده لان الشرط وهو تعيين الوصف اذا عدم لم يبق
 الاصل كما في الصوم (قوله فان ارادوا بمنافاة الحجر منافاته لاصل العبادة) اقول
 هذا امر اذ لان الحجر من هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافي اصل العبادة
 فيكون القول بالحجر لصيانة الحج يؤدي الى تفويت الحج بفساده ان الحج عبادة
 والعبادة فعل اختياري لان مالا اختيار له للعبد فيه لا يصلح طاعة وعصيانا
 كما سبق وهذا جواب مشهور لضعف فيه (قوله فلا نسلم وجود الحجر بالنظر
 اليه الخ) اى الى تنافي اصل العبادة اقول الحجر موجود بالنظر اليه لانا نفينا وجود
 اصل الحج به وجود الحجر لان نفي الشرط يؤدي الى نفي الاصل ولو نفينا وجود
 اصل الحج بان لم لا يوجد الحجر بالنظر اليه في نفسه (قوله وان ارادوا منافاته) اى
 منافاة الحجر (قوله لوصف العبادة) يعنى ان ارادوا بمنافاة الحجر منافاة التلبية وهو
 المقصود ولكن هذا ليس بمراد بل المراد نفي اصل العبادة وهو الحج الفرض
 (قوله وفي الاطلاق) اى اطلاق النية بان نوى الحج مطاوعا ولا يتوكل به اليه انه فرض
 او نفل (قوله ولاه التعيين) يعنى جواز الحج عند الاطلاق بدلالة التبيين من المؤدى
 اذ اظهر انه لا يقصد النفل وعلية جميع الاسلام (قوله ليس بسقوط التعيين بل
 لوجوده) يعنى ان جوازه في الاطلاق ليس باعتبار تعيين الفرض سابقا بل هو
 شرعا ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب او اللسان حالة الاحرام (قوله ان المسلم

لا يحتمل الخ) لان الظاهر ان المسلم لا يتكلف بحج النفل وعليه حج الاسلام فصار
 الفرض متمم لدلالة النية اليه (قوله بخلاف ما اذ انوى) يعنى اذا سعى النفل نصا للدفع
 به ما تعين بالخال (قوله فان الدلالة) اى دلالة الحال بلانية (قوله لا تعارض الصريح)
 اى صريح نية النفل عنده لانه اعرض باختياريه عن الفرض يصريح النية
 بابلغ الوجوه لانه قصد ضد الفرض فلو وقع عن الفرض مع انه نوى ضده وهو
 النفل كان واقعا بدون اختيار وهذا هو الجبر الصريح (قوله ولا يرد النقض بنية
 النفل في رمضان) هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذ انوى المسافر النفل في الوقت
 القابل للفرض والنفل مع انه نوى النفل يصح عن الفرض بدون اختيار وهذا
 هو الجبر الصريح وان صح عن الفرض بلا اختيار فكذا هذا فاجاب بقوله ولا يرد
 النقض (قوله لان وقوعه) اى وقوع النفل من رمضان اى من فرض
 رمضان (قوله لتعين) اى لتعين وقت رمضان كما سبق نوى النفل يقع عنه لان
 ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من
 صرفه الى النفل (قوله بسبب كونه معيارا) فالاولى ان يقول بسبب كونه وقتا
 متميضا يصرف اليه (قوله للدلالة معنى في المؤدى) بكسر الدال لافى المؤدى بالفتح
 وهو افعال الحج يعنى اذ انوى النفل في الحج فقد جاء صريح بخالف اللفظ فبطل به
 بخلاف شهر رمضان لانه متعين لامر اجم له في وقته لانه فى المؤدى بالكسر
 وهذا اى التامين لمعنى فى المؤدى لافى المؤدى كنهه البلد لما تعين لمعنى فى المؤدى
 وهو يشير اصابت دلالة لعل اى تعدد البلد عند التصريح بغيره (قوله والكلام
 فيه) اى فى المؤدى لافى الميسار (قوله انا لانسلم ان النية تمت معدومة بل موجودة
 تقديرا) هذا جواب عن صحة احرام الرفقة عنده وان امره وقصده عند ابي حنيفة
 يعنى انما جوز ذلك لان الاختيار فيه موجود عنده تقديرا (على انه من غير اختيار
 اصلا) (قوله والاحرام عندنا شرط) كالموضوع للصلاة بانه ان الاحرام للحج شرط
 الاداء عندنا بمنزلة الموضوع للصلاة ولهذا جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة
 انما تعدد ليعين بعضهم بعضا عند الحج ولما عقد هم عقد الرفقة فقد استعان
 بهم في كل ما يعجز عن مباشرة بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن صريح بما
 في شرب ماء السقاية فاذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كالمواضعهم بذلك نصا
 فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط النيابة كذا فى كشف البردوى
 (قوله كالموضوع غيره) يعنى اذا غسل اعضاء المحدث غيره جازت صلواته بذلك
 العهارة وان لم يجز النيابة في اركان الصلوة كذا هذا اقول لم يمرض بالقراءة

في الحج وباركان الحج مع انه من المعنى عليه لا يمكن فلا بد من التعرض قال فيخر الاسلام
فاما الافعال فلا بد ان يجزى على بدنه يعني ان النيابة تجزى في الشرط وهو الاحرام
واما في افعال الحج نحو الطواف والوقوف وغير ذلك اذا حضروه عند الموقف كان
هو الواقف وكذلك عند الطواف كان هو الطائف دون الرفقة انتهى وعند
بعض المشايخ يجزى في الافعال ايضا وعند فخر الاسلام لا يجزى في الافعال
بل يجزى في الشرط قال صاحب البرهان ذكر فخر الاسلام الافعال الاحتراز
عن الاقوال وعندى انها تجزى في الاقوال والشرط كالاحرام والقراءة دون
افعال الحج انتهى اقول هذا مخالف لانص فانه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى
عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمع رجلا يلبي عن شربة فقال ومن شربة
فقال اخ لي اوصديقي لي فقال ايجت ابس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعايم
على سبيل الادب لا ترى انه امره ان يستأنف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك
فعلى هذا لا تجزى النيابة في الاقوال سوى الشرط وهو الاحرام فيكون القول
في عدم جريان النيابة في القول قوله فان القول ما قالت حذام قال فخر الاسلام
ويجزى الحج باحرام الرجل تطوعا عن ابويه انتهى يعني بالاختيار ولا نية منهما
انما يصح ذلك لانه جعل الثواب لهما او لاحدهما وله ولاية ذلك عند اهل السنة
والجماعة لانه حقه فبصرفه الى من شاء لان يكون الافعال واقعة عنهما
او عند احدهما ولهذا كان له ان يجعل عن ابويه شاء بعد ما احرم ولهذا
لم يسقط حج الاسلام عنهما بهذا الاداء منه ولهذا لم يذكر فخر الاسلام جوابه
ههنا وذكر سمس الائمة في المبسوط اذا حج الرجل عن ابيه او امه حجة الاسلام
من غير وصية اوصى بها الميتة اجزاه ان شاء الله تعالى وتمسك به باحاديث
ثم ذكر في آخر المسئلة وانما قيد الجواب بالاستثناء بعد ما صح الحديث لان سقوط
حج الاسلام عن الميت بآداء الورثة طريقة العلم لانه امر بينه وبين الله تعالى
والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء

باب ما يلحق ببيان صفة حكم الامر

(قوله والمأمور به) اى يحكم الامر (قوله لمسافر عن الامر الخ) اعلم ان الثابت
بالامر وهو الواجب يتقسم بحسب نفسه الى معين كالكثير الواجبات والى محير
كاحد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين وبحسب فاعله الى فرض عين كعمامة العبادات
والى فرض كفاية كصلوة الجماعة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلوة
والى مضيق كصوم رمضان والى اداء وقضاء (قوله شرع في تقسيم المأمور به) يعنى

ذكر المصنوع عامة هذه الاقسام وبدأ بتقسيم موجب الامر وقبل معناه الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء (قوله ولهذا اخر هذا البحث الخ) اى ولاجل توقف تقسيم المأمور به وهو حكم الامر اى موجب الامر وهو الواجب بالامر على تقسيم الامر اخر البحث (قوله وهو) اى المأمور به (قوله نوعان) قال فخر الاسلام وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين وحكم الامر نوعان اداء وقضاء (قوله لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة) يعنى ان الاداء ثلاثة انواع اداء محض كامل كالصلوة بالجماعة واداء قاصر كالصلوة منفردا وما هو سببه بالقضاء مثل فعل الاحق في الصلوة معاملة لا نزاع في اطلاق الاداء على الاداء والقضاء بحسب اللغة لان الاداء في اللغة اسم التسليم عين الواجب بالامر والقضاء اسم التسليم مثل الواجب به كن غصب شئاً لزمه تسليم عينه ورده ان كان باقياً فيصير مؤدياً فيكون نوع القضاء بمعنى الاداء (قوله وغيرها) اى غير الموقفات اداء في العرف (قوله مثل اداء الزكوة لان المأمور به مطلقة عن الوقت) يعنى غير متعلقة بوقت معين مثل الزكوة وغيرها (قوله والامانة وقضاء الحقوق الخ) حاصله القضاء انواع ثلاثة نوع بمثل معقول اى مدرك بالارأى نحو المثل والقيمة في باب الغصب ونوع بمثل غير معقول اى غير مدرك بقوانين نحو الدية في باب النفس والدية في باب الصوم ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام ترجع في حقوق الله تعالى كازكوة وغيرها وترجع في حقوق العباد ايحسبها كماء الامانة الى اهلها والمال الى صاحبه كالقضاء في الحقوق والغصب وفي تسليم الامانة قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها لان الآية نزلت في تسليم مفتاح مكة وذلك ان رسول الله لما راق فتح مكة طالب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان يلي بسدانة فوجه اليه عليه رضى الله تعالى عنه فابى ان يدهه اليه وقال او علمت انه رسول الله لم اعطه المفتاح فولى على يده واخذ منه قسراً حتى دخل رسول الله البيت وصلى الله فلما خرج قال له ابن عباس اجعل لي السدانة مع السقاية وسأله ان يعطيه المفتاح فأنزل الله هذه الآية فامر رسول الله علياً برده اليه والطف به في القول واعتذر اليه فقال لعلي اكرهت وأذيت ثم جئت برفق قال ان الله انزل في شأنك قرأنا وامرنا برده عليك وقرأ هذه الآية قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فاسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شبيهه فالفتاح في ولده الى اليوم كذا في الكشف (قوله يختصان بالعبادات الموقفة) اى الاداء والقضاء يختصان بها (قوله لا

فيما يتصور فيه القضاء) أي لا يتصور الاداء الا في الوقت الذي ان لم يؤد الفرض
 فيه يكون بعده قضاء ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المنة رشرعا ولا والقضاء
 ما فعل بعد وقت الاداء استدرا كما لما سبق له وجوب مطلق (قوله موقتا كان الامر
 او غيره) أي من اقسام المأمور به في الاداء سواء كان الامر موقتا او غير موقت
 كالزكاة وغيرها في أي وقت كانت تكون اداء (قوله تسليم عين الواجب بالامر)
 يعني ان الاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر سواء كان الامر موقتا ام لا
 اعلم ان الباء في قوله بالامر للسببية وهي تتعلق بالواجب دون التسليم على
 ما زعم بعضهم يعني ان الواجب بسبب الامر واضافة الواجب الى الامر
 مجاز لان الوجوب بالسبب وهو الوقت ووجوب الاداء بالامر الان السبب لما علم
 بالامر اضيف الوجوب اليه وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت في وقته
 كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكاة فان قيل كيف يمكن تسليم
 عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل
 الديون يقضى بامثالها لابعائها احترازا عن الربوا بالاصل قلنا لما جعل الشرع
 الذمة بالواجب مشغولا ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم
 ذلك الواجب ككائه عيشه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب
 اذ الواجب بالامر فعل الصلوة واما الوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب
 لا بالامر فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر بالتفريغ على سبيل
 التوسع بل يكون بطريق الحقيقة (قوله سببا لوجوب الاداء على التعيين)
 لان نفس الوجوب انت عرفت الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان
 الوجوب بالاجاب الله تعالى لصحة سببه ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة
 وهو الخطاب (قوله والا) أي ان كان المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا
 لوجوب الاداء وهو المطالبة من الله في وقته على التعيين (قوله مما يسلم) يعني ان
 صوم المسافر وجعة المعذور اداء بتسليم عين الواجب بالامر (قوله بدن وجوب
 الاداء) أي بدون المطالبة من الله على التعيين اما في صلوة الجمعة فلا مطالبة
 للمسافر اصلا لعدم وجوبه عليه واما في صوم المسافر فلا مطالبة على التعيين
 مع انهما اداء (قوله بل النص الدال على الوجوب) أي وجوب الاداء في الجملة (قوله
 او ما هو بمعناه) أي بمعنى الامر الصريح لان الواجب بالامر اعم من ان يكون
 وجوبه بصريح الامر او بما هو في معناه لان معنى الآية وجوب الحج على الناس
 (قوله نحو ولله على الناس حج البيت) ويفسر حديث المشهور وهو قوله عليه

السلام ان الله كتب عليكم الحج فحجوا وقوله صلى الله عليه وسلم حجوا قبل
 ان لا تحجوا والمراد من البيت البيت الكامل لان اللام اذا دخل على الجنس نحو
 الرجل والانسان يكون بمعنى الكامل والخاص ويجوز ان يكون بمعنى الذي
 كذا قال ابو حيان في البحر مرة بعد مرة (قوله هو الفعل) بمعنى الحاصل بالمصدر
 وهو الهيئة الحاصلة من المصلي والحاج مثلا (قوله لا المصلى المصدرى) وهو
 اصل النسبة فاذا اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع اعلم ان صيغ
 المصادر تستعمل اما في اصل النسبة وتسمى مصدرا واما في الهيئة الحاصلة
 من الحركة وتسمى الحاصل بالمصدر وهو اثر المصدر وتلك الهيئة
 للفعل فقط في اللازم كالتحرية والقائمة من الحركة والقيام والافعال
 والمفعول وذلك في المتعدي كالحالة والمساومة من العلم وباعتباره
 يتسامح اهل العربية في قولهم المتعدي قد يكون مصدرا للمساومة
 وقد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنا الحاصل
 بالمصدر والا لكان كل مصدر متعددا مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر
 في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه هكذا حقق في محله
 قبل الفرق بينهما هو ان المصدر له معنى معقول نسبي لا يكون الخارج ظرفا
 لوجوده ومعنى الحاصل بالمصدر معنى حاصل فيمن قام به المصدر يكون الخارج
 ظرفا لوجوده وليس بامر نسبي كذا في حواشي الكشف اقول فيه نظرا لان الحاصل
 بالمصدر قد لا يكون الخارج ظرفا لوجوده كما لا مكان والامتناع ويمكن ان يجاب
 ان المراد بكون الخارج ظرفا لوجوده امر نسبي ان كان له امر وجودى والا
 فاعتبارى قال السيد السند في شرح المواقف في النسب يجوز ان تصاف
 الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا
 في الخارج انتهى (قوله اذ لا يتصور فيه) اى في الفعل بمعنى المصدر (قوله
 التسليم) لان المصدر معنى معقول نسبي لا يكون الخارج ظرفا لوجوده وفي تسليم
 الواجب بالامر يكون الخارج ظرفا لوجوده البتة (قوله والا) اى ان لم يكن المراد
 بالواجب بالامر الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر بل الفعل بمعنى المصدر وهو الايقاع
 في الموجبة وهو التصديق (قوله يلزم ان يكون الايقاع ايقاعا) لان المراد
 بتسليم الواجب بالامر اخراج الفعل من العدم الى الوجود وان كان المراد بالواجب
 بالامر الايقاع فيكون اثبات الايقاع ايقاعا فيلزم تفصيل الحاصل مع انه غير
 حاصل الان (قوله ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به) اى لزوم ادائه الفعل

واخراجه من العدم الى الوجود بسبب الامر الذي يقتضى دينافى الذمة (قوله والمراد بتسليمه) اى ايجاده والايان به اى تسليم الواجب بايجاد الفعل واخراجه من العدم (قوله كان العباداة حق الله تعالى كحق العباد) يشير ان التسليم مجاز (قوله والعبد يؤدبها) اى العباداة (قوله ويسلمها اليه) اى كان العبد ليسل العباداة الى الله تعالى (قوله والا) اى ان لم يكن تشبيها ومجازا (قوله الا فى الاعيان) اى لا يتصور التسليم الا فى الاعيان الموجودة والعبادة ليست بموجودة فى الخارج كأمسالة الصوم لافرق فى الظاهر بين العادة والعبادة وكذا الحج والصلوة ليستا بموجودتين فى الخارج واما فى الزكوة وان كان وجه التسليم الى الفقير لكن الكلام فى حق الله تعالى والفرق بين المالى والبدنى غير صحيح اذ المال غير مرقى فى حقوق الله تعالى وانما المرقى الاداء فبصير كالبذبة لان المعنى فى اداء حقوق الله تعالى التسليم اليه تعالى لا الى الفقير (قوله ولم يقل عين الثابت بالامر) يعنى قال المص تسليم عين الواجب بالامر ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التوضيح اقول انما مال صاحب التوضيح الى الثابت لان تفسير الاداء ينقض بقولهم ادى فلان النفل وهو ليس بتسليم عين الواجب فلا يكون التعريف جامعاً لكون الامر حقيقة فى النسيب كما صرح قبل مرة بعد مرة واختار المصنف هذا لانه فى صدد تفسير الاداء الذى هو موجب الامر الذى هو للوجوب ولكل وجهة على انه لا يرد النقص على التفسيرين اللذين مالهما التصديق لان كل واحد منهما تعريف لفظي يجوز بالاعم والاخص لان كتب اللغة مشهورة بتفسيرهما ولا يشترط الاطراد ولا انعكاس كالتعريف الخلقى (قوله ان المذهب) اى مذهب جمهور الاصوليين (قوله واما قوله) اى قول فخر الاسلام جواب سؤال مقدر تقديره ان قول فخر الاسلام فى شرح قول القاضي الامام فى التقويم الاداء نوعان واجب كالفرض فى وقته وغير واجب كالنفل فقال الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر على قول من جعله حقيقة فى الاباحة ايضا ينبغى ان يتقسم الاداء على ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح اذ الكل موجب الامر انتهى هذا يقتضى ان يقال عين الثابت بالامر حتى يعنى بالنفل كما قال صاحب التوضيح فالجواب بوجهين الاول فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون شتاراله بل توضيحاً لمراد صاحب التقويم وهذا الوجه احسن من الوجه الثانى والثالثى او بالنظر الى ما بعد الشروع يعنى باعتبار الاول مجازا انت خبير ان اخذ المجاز الغير المشهور فى التعريف

لا يجوز (قوله بالا مر بالمعنى السابق) يعنى القضاء ما فعل بعد وقت الاداء
استدراكا كما سبق له وجوب مطلقا (قوله فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة
وارباب العذر) كقضاء النائم والحائض اذا وجوب عليهما عند المحققين
وان وجد السبب لوجود المانع وقروا لهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب
على القضاء (قوله وجوب الاداء في حق من عليه) يعنى ليس من شرط القضاء
وجوب الاداء لان وجوب الاداء يكون بالمطالبة فلا يمكن المطالبة من النائم
والحائض مع انه وجب عليهما القضاء (قوله وجوب الاداء في الجملة) اى
كونها حبا مسلما (قوله لعموم ذنبه) وفي غاية البيان اذا وطئ رجل امته ابنه مع
كونه ما لا يجزئها ينسدرى ان عند عنه لان العلة عامة تورث الشبهة (قوله
من عنده الخ) اقول لا يذكر فخر الاسلام مثل الواجب من عنده لكن ذكر شمس
الائمة فقال والقضاء اسقاط الواجب بالمثل من عند المأمور هو حقه وكذا ذكر
القاضى الامام فى التوقيف ايضا ولا بد من عنده اذا لم يكن من المأمور لا يكون
قضاء وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم غيره الى دينه لا يكون قضاء
والمالك ان يستردها من رب الدين وشمس الائمة اكده بقوله هو حقه احتراز
عن الوديعة ولهذا اختير فى المنتخب ما ذكره شمس الائمة وهو حقه (قوله اظهر
اليوم الى ظهر الامس) بان نوى ان يكون هذا الظاهر قضاء عن الفائت لا يصح
وان كان المماثلة بينها وبين الفائت اقوى منها بين النقل والفائت لكونها ثابتة
بين الظاهر والظاهر ذاتا ووصفا وبين النقل والظاهر ذاتا لاوصفا لان ذلك ليس
من عنده (قوله مقدور له) يعنى ان صرف المصر الى الظاهر والظاهر الى الظاهر
ليس مقدور له من عنده والا يلزم تغير الشرع من عنده فيكون شريفا في الشرع
وهذا باطل (قوله ويستعمل كل منهما فى الآخر) قال فخر الاسلام فدخل
احدى العبارتين فى قسم العبارة الاخرى فيسمى الاداء قضاء وقد يستعمل الاداء
فى القضاء مقبدا لان الاداء خصوص ما يتسلم نفس الواجب وعينه لان يرجع
العبارة الى الاستقضاء وشدة الرعاية انتهى حاصله ان فخر الاسلام نظر الى معناه
الافوى والمصنف الى الشرعى فوجد لكل منهما معنى خاصا فيكون كل منهما
مجازا في غير ما اختص به سياتى التفصيل فى التوفيق الاخر (قوله اتين المسنين الخ)
متعلق بمجازا (قوله مجازا شرعا) انما وصفه بالشرعى استازا عن اللغوى كما سأتى
ولا كونه مستعملا فى الشرع لا لكون اشتراط السمع فى كل فرد من المجاز
لان مذهب الجمهور فى المجاز ينال بالتأمل فى طريقه فيعتبر به ويقضى بمثاله

اى بنظيره ومثال المجاز من الحقيقة مثل القياس من النص كذا فى البرزوى (قوله
 كما عرفت التباين بين القضاء والاداء) حاصله يستعمل احدهما فى الآخر للتباين
 لان الشئ يحتمل على ضده كما يحتمل على نظيره (قوله واشتراكهما) عطف على قوله
 لتباين المعنيين والضمير راجع الى المستعملين بمعنى يستعمل كل منهما فى الآخر لكونهما
 مشتركا فى التسليم فيكون نظيرا (قوله اى ادبتم) يعنى يسمى الاداء قضاء كما
 فى قوله تعالى فاذا قضيت مناسكتكم اى ادبتم وتتم امور الحج وفى الكشف
 اذا فرغتم ونفرتم انتهى ولم يذكر قوله تعالى فلما قضيت الصلوة المراد منها
 صلوة الجمعة وانها لا تقضى ومعناه اى ادبتم من الواجب الاصلى فى يوم الجمعة
 هو الظاهر لقول عائشة رضى الله تعالى عنها انها قصرت الصلوة بمكان الخطبة
 الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها لنوع حاجتها فكان اسم القضاء
 لها حقيقة من هذا الوجه ولهذا قصر المص على تلك الآية (قوله وقولك
 نويت اداء الظهر) اى ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق
 او ما يظن وقوع صلوة بعد الوقت فيكون قضاء بنية الاداء ويكون اطلاق لفظ
 الاداء على القضاء اقول نصح وقوله قولك نويت الخ يشير الى ذكر النية
 باللسان وهو ايسر بشرط فى النية بل بالقلب فلا يكون من قبيل اطلاق اللفظ
 حقيقة او مجازا على معنى ومن قصر النية على قصد القلب فلا يكون انط حتى
 يكون مجازا وكلامنا فيه واما جوازها مع ان النية فعل القلب ووصفه باعتبار
 انه اتى باصل النية مظهرا بلسانه بما فى قلبه ولكنه اخطأ فى الظن والخطا
 فى مثله معفو على ما عرفت فى موضعه والمص اخذ هذه المسئلة من الكشف والتلويح
 لانهما قالوا قولك ادبت الدين ونويت اداء ظهرا الامس انتهى ويجوز عكسه
 نحو نويت قضاء الظهر الوقتية والعصر الوقتية (قوله او ظهرا الامس) اى نويت
 اداء ظهرا الامس هذا ايضا استعمال الاداء فى القضاء مجازا لكن فى الفرق بين
 الاستعمالين قال فخر الاسلام ان الاداء يستعمل فى القضاء مقبدا بالمجاز لان الاداء
 خصوصاً كما سبق بعد ثم قال ان مرجع العبارة الى الاستقصاء وشدة الرعاية
 كما قيل فى الثلاثى من الاداء مثل الذنب يادو للفرار فبأكله اى يحتال ويتكلف
 فيخذه انتهى وهذا دليل شدة الرعاية واما القضاء فاحكام الشئ نفسه لا ينبى
 عن شدة الرعاية لان معناه الاسقاط والاعمال فيجوز حقيقة فى تسليم العين والمثل
 كما قال المص (قوله وذلك بتسليم العين لا المثل) اى ذلك الانباء عن شدة الرعاية
 والاستقصاء فى الخروج بماله وهو معنى الاداء يقتضى اختصاصا بتسليم نفس

الواجب وعينه لا بتسليم مثله بعدما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل
 الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقريضة كما قيده اليرزوي اعلم
 في الفرق بين الكلامين ان معنى الاداء مختص بتسليم عين الواجب عنده لانه
 في اللغة ينبي عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما رزمه وذلك بتسليم
 عين الواجب لا بتسليم مثله بعدما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل
 الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقريضة فاما القضاء فاحكام الشيء
 نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة
 فلا يحتاج في التقييد الى القرينة ^{في قول المصنف} ويستعمل كل منهما في الاخر شازا
 شرعيا نظرا الى معنى شرعي لا لغوي اخذنا من كلام القاضي الامام وشمس
 الأئمة قال القاضي الامام وشمس الأئمة وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه
 من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم بعمل
 كل واحد منهما مجازا في الاخر اقول في التوفيق بينهما ان فخر الاسلام نظر الى
 معناه لا لغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين والمثل فعمله حقيقة
 فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فعمله مجاز في غيره فاشتراط التقييد
 بالقرينة واما القاضي الامام وشمس الأئمة وتبعهما المصنف نظروا الى العرف
 او الشرع فوجدوا كل واحد منهما خاصا بمعنى فعملوا مجازا في غير ما اختص به
 وفي بعض النسخ اي بعض نسخ اليرزوي الا ان الاداء مخصوصا بهما لان
 معناه ان الاداء قد يسمى قضاء وعلى العكس الان الاداء مختص بتسليم عين
 الواجب في الحقيقة والقضاء بتسليم المثل لان الاداء ينبي عن شدة الرعاية
 والقضاء لا ينبي عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم
 المثل الذي ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور وهذا الوجه يوافق ما ذكره
 القاضي الامام وشمس الأئمة فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقبدا متصلا
 بجملة ان كما في قوله تعالى فن نزل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه
 لمن اتقى ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء بقريضة ويستعمل الاداء في القضاء
 مقبدا بقريضة (قوله ويجب القضاء ان عقل المثل) انت عرفت ان القضاء
 ثلاثة انواع نوع بمثل مقول اي مماثل يدرك بالعقل وقيل اي مدرك بالارأي
 نحو المثل والقيمة في باب الغصب (قوله قيده) اي بان يعقل المثل (قوله لان
 القضاء بمثل غير مقول) اي غير مدرك بقولنا يعني بارأي نحو الريبة في باب النفس
 والفدية في باب الصوم لانه خلاف العقل اذ العقل جهة من حجج الله ولا تناقض

في كونه حجة لكن يستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل (قوله يجب بسبب جديد الخ) اي بنص قصد به ايجاب القضاء ابتداء لا بالعقل (قوله بالاتفاق في هذه الصورة) واما في النوعين نوع يمثل معقول ونوع بمعنى الاداء اختلف مشايخنا في ان القضاء ايجب بنص مقصود ابتداء دون الاول ايضا ام بالسبب الذي يوجب الاداء اقول الاولى ان يقول النص بنص جديد لان السبب للعموم بخلاف النص كما قال فخر الاسلام مرة بعد اخرى (قوله وهو النص الدال على وجوب الاداء في الجملة) الفاسا هر ان بقوله وهو السبب الدال على وجوب الاداء العموم (قوله فلا يرد النقص الخ) اي بقضاء الصوم الحائض وصلوة النائم لان وجوب الاداء في الجملة للعموم دال على سبب (قوله وانما يرد) اي النقص بصوم الحائض وصلوة النائم (قوله لو كان المراد به) اي بموجب الاداء (قوله على التعيين) اي على تعيين وقت الاداء فيرد النقص بصوم الحائض وصلوة النائم لان سبب وجوب الاداء فيهما ليس على التعيين لانها لا يؤيدان الا بالقضاء فانت عرفت ان لا تعيين في وقت القضاء (قوله في الجواب عنه) اي عن ايراد المذكور (قوله فكيف يستقيم جعل الوجوب للاداء الامر) اقول في جوابه ان سبب نفس الوجوب وهو الوقت بسبب الامر وضافة الواجب الى الامر مجاز لان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء الامر لان السبب لما علم بالامر اضيف الوجوب اليه فصار من قبيل الاستناد الى السبب كهذه الامير الجند فان قلت لاي شيء ترك القائل تفسير السبب الحقيقي في الاداء وهو الامر واراد المجاز قلت لو فسر بسبب وجوب الاداء وهو الامر يشمل تعريف صاحب المعنى للاداء القضاء فلا يكون تعريف الاداء ما نعلم ان فخر الاسلام ابهم في رواية السببية حيث قال اولا ايجب بنص مقصود ثم قال ام بالسبب الذي يوجب الاداء والسبب غير النص لان السبب يوجب نفس الوجوب والنص يوجب الاداء فاختار بعض الشارحين ان المراد من النص السبب وانما اضيف الى النص لانه يعرف سببية الوقت في حق الصلوة ويعرف به سببية جميع الاسباب في حق المسببات كما لنصاب في حق الزكوة ولهذا صرح الامام الرسا بندي في مختصر التوقيم بهذا فالخا صل ان الامام الرسا بندي قال يجب القضاء بالسبب الذي يجب به الاداء وعليه الامام الرضا حسام الدين وصاحب الميراثان قال يجب بالامر الذي يجب به الاداء واليه اشار الامام السرخسي واما فخر الاسلام ابهم الكلام ولم يبين المرام لخا صل الكلام يجب

القضاء بالامر السابق الذي يجب به الاداء لا يامر مبتدأ جديد (قوله الابانص)
 اى بنص مقصود مبتدأ دون الاول (قوله فلا تقضى الا بمثلها) اى لا تقضى
 العبادة التى عرفت قرينة بوقتها الا بمثل تلك العبادة بعهد فوت وقتها (قوله
 لان الضمان يعتمد المماثلة) لانه لا يعرف لها مثل الا بنص مقصود دون الاول
 فكيف يكون مثلاً بالقياس حاصله ان القضاء عندهم على خلاف القياس
 والنصوص الواردة عندهم غير معقولة ولا معلومة كذا قال مبدأى (قوله فان
 قيل الى قوله اعلم) مذكور في التاميم (قوله قلنا) اى قال عامة مشايخنا (قوله
 في الاستدلال على المختار) وهو وجوب القضاء بموجب الاداء وهو الامر السابق
 (قوله لما عقل ما في قضاء الصوم والصلوة) اى لما كان وجوب القضاء مدركا
 بالعقل فان الاداء كان فرضا في الوقت فاذا فات الفرض مضونا وهو قادر على
 تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا من جنسه اى جنس المأمور به
 امر يصرف ماله اى النفل الى ما عليه اى الفرض فاذا عقل هذا وجب
 القياس به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وهذا
 القول اى قول عامة مشايخنا اقرب الى المعقول مما ذهب اليه الفريق الاول
 واقبس واشبه بمسائل اصحابنا (قوله اما في الصوم) يعنى اما كون وجوب
 القضاء بذلك النص السابق فان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم
 بالنص فقال فعسدة من ايام اخر قول لا نزاع في اثبات الصوم
 والصلوة بالصومين وانما النزاع ان الآية والسنة المعلومتان
 بعلة يمكن تعليلتهما الى المنذورات المتعينة كالصلوة والصوم ام لا فعندنا
 معلومة معقولة حاصله ان الخلاف بين عامة مشايخنا وبعضهم من وجهين
 احدهما ان القضاء على عفاق القياس عندنا وعلى خلاف القياس عندهم
 وثانيهما ان النصوص الواردة في القضاء معقولة معلومة عند عامة مشايخنا
 وغير معقولة ولا معلومة عندهم كما سبق (قوله واما في الصلوة) يعنى اما كون
 وجوب القضاء في الصلوة بذلك النص السابق وهو الحديث (قوله اى وقت
 قضاء الصلوة) يريد ان المضاف محذوف بقرينة اذا ذكرها والا لا يكون
 اداء ونحوه في القضاء (قوله وجب عليه) اى على المريض والمسافر (قوله
 في الشهر) اى الشهر الكامل هو شهر رمضان الذي هو وقت مضيق وجب
 صومه على كل مسلم (قوله اذا ثبت في الذمة) بسبب نفس الوجوب
 وهو الوقت (قوله لا يسقط) اى الواجب الثابت في الذمة

(قوله الاباء) اى باداء الواجب لانه فرض مطالب من الله بالخطاب وهو امر
 صاوا (قوله او اسقاط صاحب المتي) وهو الله تعالى (قوله او الجيز كالمريض)
 الذى لاقدرة له عليها (قوله ولم يوجد الاولان) اى الاداء اسقاط صاحب الحق
 (قوله وهو) اى عدم وجدان الاولين ظاهر لان الاداء لم يوجد والعفو لم يعلم
 (قوله ولا اثبات) وهو الجيز (قوله لقدرته) متعلق بلا يوجد المقدر اى لا يوجد
 بالجيز ولانه قادر على تسليم مثله من عنده لكون الفعل مشروعا له من جنس
 الامور به صورة لامعنى ولا حكما لعدم كونه فى وقته (قوله الى ما عليه) وهو الفرض
 الغائى (قوله من النفل المشروع) بيان ملا (قوله ليشير رفع الائم) ان لم يكن حامدا
 فى تركه لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان واما فى العهد فالائم ثابت
 بالنص والاجماع (قوله وان لم يفد احراز الفضيلة) لان فضل الوقت سقط
 بالتفويت او القوت (قوله واما سقوط شرف الوقت للجيز) جواب سؤال مقدر
 تقديره الغائى يقابل بالمثل او الضمان فما الذى قوبل به شرف الوقت الغائى
 فيؤثر فى سقوط اصله فاجاب بقوله واما سقوط شرف الوقت فغير مؤثر فى سقوط
 اصله اى اصل الفرض لانه قد تحقق الجيز عن مقابلته اذ لم يشرع للعباد
 ما بمثل شرف الوقت (قوله لا) اى ليس سقوط شرف الوقت (قوله الى مثل
 جنسه) اى لانه انتهى الى مثل جنسه بان لم يجب من جنسه لعدم جنس الامور به
 وهو الفرض بل ينتهى الى غير مثل وهو النفل ولا الى ضمان بان لم يجب من خلاف
 جنسه بل من جنسه صورة لانه اذا لم يكن حامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا
 اصلا وذلك ان الشرع جعل جزاء الترك فى غير حامد هو الاتيان بالصوم فى ايام
 اخر والصلوة فى وقت آخر من تعرض لشيء آخر بل مع ايماء لانه بمنزلة المأتى به
 فى وقته لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان اقول الاولى ان يقول
 واما سقوط شرف الوقت فللمجيز لالى مثل من جنسه بان لم يجب من جنسه ولا الى
 ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه والتحقيق فى البرزوى والكشاف والتلويح
 (قوله كضمان المتلف) اى كسقوط ضمان المتلف المثل (قوله بالقيمة) متعلق بالسقوط
 المقدر اقول حاصله القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصرا المكامل فامثل
 صورة ومعنى كما قال النبي صلى الله عليه وسلم الخطئة بالخطئة مثالا بمثل
 واما القاصر فالقيمة فماله مثل اذا انقطع مثله عن ايدى الناس بان لا يوجد
 فى الاسواق وهذا قول عامة المشايخ بالاتفاق وفيما لا مثل له كالحيوانات والاشياء
 والعدديات المتفاوت فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر والعين

عند الجمهور للجهز عن القضاء به فبقى حق المالك في المعنى وهو القيمة وكذلك في
 قضاء الصلوة والصوم لانه لما سقط فضيلة الوقت وشرفه للجهز عن اتيان الوقت
 الكامل وهو القضاء فيه فبقى حق المالك في المعنى وهو النفل غير مثل في المعنى بل
 في الصورة قال شمس الاثمة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى
 ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضاها في السفر صلى اربعاً انتهى فاذا عقل
 هذا المعنى الذي ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس بهذا
 المعنى في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وهذا قول
 عامة مشايخنا (قوله وسره) اي سرية تقوط شرف الوقت (قوله ليست مقصودة
 بالذات) اي خصوصية الوقت ليست بمقصودة بل العبادة مقصودة في ذلك
 الوقت (قوله وانما نصبت) اي خصوصية الوقت (قوله امارات للوجوب) اي
 انفس الوجوب ان كان فرضاً ولو وجوب الاداء ان كان نذراً لان نفس الوجوب في
 المنذورات بالنذر لا بالوقت (قوله والمقصود ما فيها) اي المقصود العبادة التي
 حصلت في خصوصية الوقت لا المقصود خصوصية الوقت انت عرفت من
 هذا التفسير ان الضمير الراجع الى ما حصل من متعلق فيهما وهو حصلت (قوله
 من العبادة) بيان لما (قوله فلا عقل النصاب) اي لما كان نص الآية والحديث
 في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة معقولاً في وجوب القضاء يعني مدركا
 بالعقل (قوله قبس بهما) جواباً لما (قوله من الصوم والصلوة) من بيان التفات
 (قوله فوجب قضاء الى قوله في التخريج) حاصله ان ثمة الخلاف فظهر فيما
 اذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاءها بالقياس وعند الفريق
 الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر صدر الاسلام ابو البسر
 في اصوله انه اذا نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات او نذر صوم هذا الشهر
 فضى اليوم والشهر ولم يف فالتضاء واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن على
 الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التقويت وعلى قول آخر
 بالنذر واعلم ان التقويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود
 فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانياً فعلى هذا اذا فات لا بالتقويت بان مرض
 او جن في الشهر المنذور صومه او انجى عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة لا يجب
 ان يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحاً او دلالة فظهر ثمة الخلاف
 ولكن ما ذكر شمس الاثمة ان وجوب القضاء بدليل آخر وهو تقويت الواجب
 عن الوقت على وجه وهو معذور فيه او غير معذور فيه يشير الى ان الفوات

بمنزلة التغويت عندهم في إيجاب القضاء فيمنع لا يظهر ثمرة الخلاف في الأحكام
بين اصحابنا وانما يظهر في أن يخرج وهو القياس الخفي ولاجل هذا ابهم فخر
الاسلام ولم يحكم على جانب (قوله لا نسلم ان النص الإيجاب) أي لا نسلم ان النصين
لا يوجب قضاء ابتداء حتى يكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ بل القضاء
بالنص السابق اقول هذا يخالف ما قال فخر الاسلام وقلنا نحن وجب القضاء
في هذا أي في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة بالنص وهو معتول (قوله
بل الاعلام يقيض الواجب) أي في الذمة الذي لا بد من تفرغه عنها (قوله
وسقوط شرف الوقت) عطف على قضاء الوجوب (قوله لا) أي ليس بقضاء
الواجب وسقوط شرف الوقت (قوله إلى مثل ضمان) أي ليس مثلهما إلى مثل
بانما يجب من جنسه بل مثله إلى غير مثل في العبادة التي كان الوقت ظفا وميارا
(قوله اذا كان اخراج الواجب) اذا ظرف السقوط (قوله عن الوقت) متعلق
بإخراج (قوله بعذر) متعلق أيضا بإخراج حاصله اذا كان عدم اتيان الواجب
بعذر سقط شرف الوقت واذا كان ماعدا في تركه بآثم بسقوط فضل الوقت
بالنص والاجماع كما سبق (قوله والقياس) مظهر لامتثبات اقول لانه في اثبات
الصوم والصلوة بالنصين وانما يكون النزاع ان الآية والسنة هل تكونان علمتين
إلى المنذورات بالقياس وكلامنا فيه أي في المنصوص عليه لا المنذورات فتأمل
(قوله ثانيا بالنص الوارد) أي بسبب النص الوارد فيكون قياسا (قوله في بقاء
وجوب المكتوب) أي في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة (قوله ويكون
الواجب) عطف على قوله فيكون (قوله في الكل) أي وجوب المكتوب والمنذور
(قوله بالسبب السابق وهو امانص اوتدر) لان الواجب بالندب بمنزلة الواجب
بالامر عند الفريق الثاني (قوله ثم لما ورد) أي السؤال (قوله ان القضاء
الواجب الخ) حاصل ورود السؤال لو كان القضاء مضافا إلى السبب الاول
في المنذورات فكيف وجب زائدا على ما اوجبه السبب الاول مع ان الحكم
لا يزيد على العلة مع انه اذا قال الله على ان اعتكف شهر رمضان واعتكف هذا
الشهر سواء عينه باسمه العلم او بالاشارة فصماه ولم يعتكف لزمه ان يقتضى
الاعتكاف متساويا بصوم مبتدأ (قوله ان يجوز قضاء الاعتكاف) فاعل لزم
(قوله في رمضان الثاني) متعلق بقضاء الثاني صفة رمضان ان كان علما وان كان
العلم شهر رمضان يكون مضاعفا (قوله فلما لم يجز) أي قضاء الاعتكاف في رمضان
(قوله بل اقضاه) أي اقتضى قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان صوما مقصودا

مستقلاً (قوله علم انه) اي القضاء مطلقاً (قوله بسبب جديد) اي بدليل جديد
غير دليل سابق (قوله اجاب عنه) اي اجاب الفريق الثاني عن ورود السؤال
من الفريق الاول (قوله بصوم مقصود بالاعتكاف) لا الاعتكاف مقصوداً
بالصوم كما في رمضان (قوله لا فرض مسلّم) اي متفرد كصوم رمضان وفي اللغة
اسلّم فلان بكذا اي تفرد (قوله في رمضان) متعلق بالضمير راجع الى الاعتكاف
لاقر به بل لو كان متعلقاً بالاعتكاف الظاهر لفسد المعنى فتأمل (قوله حتى
لو تركها معاً) اي ترك الصوم والاعتكاف معاً (قوله لخرج) اي النذر (قوله
عن العهدة) اي عن عهدة النذر (قوله بالاعتكاف) متعلق بخرج (قوله
في قضاء هذا الصوم متعلق بالاعتكاف) اي قضاء ذلك الصوم الذي فاته
وقت رمضان اما بالغوات كارض والجنون او اغنى عليه او بالتفويت بان يكون
مسافراً باختياره (قوله لبقاء الاتصال) اي اتصال الاعتكاف (قوله بصوم الشهر)
متعلق بالاتصال اي بصوم شهر رمضان (قوله حكماً تميز الاتصال) اقول
حاصله جواب سؤال مقدر تقديره لما صار النذر السابق كالطلق بعد زوال
رمضان حتى وجب الصوم المقصود لزم ان لا يتأدى الاعتكاف بصوم القضاء
فيما لم يضم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم متابعاً كما لو كان النذر مطعاً
ابتداء وجب الصوم المقصود لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم فاجاب
بقوله حتى لو تركها لخرج عن العهدة لبقاء الاتصال بصوم شهر رمضان
حكماً لان الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم شهر رمضان وان زال
شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو قضاء رمضان وتخصوله امتناع
وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم رمضان
لبقاء الخلف فيجوز الاعتكاف بلا صوم مقصوده لبقاء احدي العلتين (قوله
كما صرح به في الجامع الكبير) واصول شمس الائمة وكشف البرزخي (قوله لعود
شرطه وهو الصوم) اي لعود شرط الاعتكاف الواجب الذي هو مطلق
عن الوقت بعد الزوال او الاعتكاف الواجب الذي قيد بوقت اوله بقيد يقتضي
صوماً للاعتكاف للنذر الذي يوجب اثره في ايجابه لا بالصوم شرطه وشرط
الشيء تابع له فلا يوجد الاعتكاف المشروط الا بالشرط وهو الصوم كشرط
الطهارة للصلاة وانما قيده بالنذر لانه واجب ولهذا شرط الصوم واما في الاعتكاف
القول فلا يشترط الصوم وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يشترط فيه الصوم

ايضا لان الصوم فيه كالطهارة للصلوة فعلى هذا لا يجوز الاعتكاف النفل
اقل من يوم لانه شرط في مضيق لا يجوز اقل من يوم وظاهر الرواية ان مبنى
النفل على المساهلة والمساهمة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام
ورا كما مع القدرة على النزول والواجب لا يجوز قال محمد اذا دخل المسجد بنية
الاعتكاف النفل فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج كذا في المبسوط (قوله
الى الكمال الاصلى) انت عرفت ان الاعتكاف المنذور لما صار مطلقا بعد الزوال
ينصرف الى الكمال الاصلى الواجب الذى هو مطلق عن الوقت يقتضى صوما
للاعتكاف المنذور لان الصوم شرط له (قوله وذلك) اى عود شرط الاعتكاف
وهو الصوم (قوله لان الاكتفاء بصوم رمضان) انما جاز لشرفه هذا جواب
سؤال مقدر تقديره اذا وجب الصوم المقصود بالاعتكاف فكيف يجوز بصوم
رمضان وب قضاء رمضان لان الصوم فيهما ليس بمقصود بالاعتكاف بل واجب
بوقته وبوقت الاداء في القضاء فاذا جاز الاعتكاف بصوم غير مقصود
بالاعتكاف فلم لا يجوز قضاءه بلاصوم واجاب بقوله انما جاز لشرفه اى اشرف
شهر رمضان واتصال الاعتكاف به (قوله فلما انفصل عنه) اى عن رمضان
(قوله زال الشرف) اى زال شرف الوقت بحيث لا يمكن للعبد من اكتساب
مثله بعد فوت الوقت (قوله الا بوقت من السنة الآتية وهو شهر رمضان) حاصله
لا يمكن اكتساب الوقت بعد الفوت الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد
يستوى فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة فسقط استدراك ما ثبت بشرف
الوقت واكتساب مثله للجزء فبقى مضمونا اى واجب الضمان في الذمة باطلاق
الاعتكاف فوجب الصوم كذا في البردوى (قوله ولم يبق قضاء الصوم) اى
قضاء الصوم الذى وجب للاعتكاف (قوله حتى يبقى الاتصال) بصوم
الشهر حكما (قوله اى الا ان يبقى اتصال الاعتكاف بقضاء شهر رمضان)
وهو الخلف فيكون متصلا بصوم رمضان حكما لبقاء احدهما العائنين
فيكون قضاء صوم رمضان مع الاعتكاف قضاء صوم الاعتكاف كما في الاداء
(قوله كما سبق) بقوله لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كما صرح به
في الجامع الكبير (قوله فعاد الشرط) اى عاد شرط الناقص وهو الاكتفاء
الشرف الوقت بصوم الوقت الذى ليس بواجب للاعتكاف (قوله الى الكمال
من نقصان الذى لم يجب فيه الصوم) لان العود الى الكمال اولى من احتمال
السقوط بالرخصة الواقعة بالشرف (قوله وهو الاستقلال) اى الكمال فلا يجوز

في رمضان اثنائي لان الصوم فيه كامل والاعتكاف ناقص فاذا عاد اكامل وهو
 استقلال صومه لم يتأد في رمضان الثاني ناقصا (قوله ان وجوب القضاء) اي
 وجوب قضاء الاعتكاف (قوله مع سقوط شرف الوقت) اي مع فوت فضل
 الوقت بخروجه (قوله احوط من وجوبه) اي وجوب الاعتكاف (قوله لان
 سقوطه) اي سقوط الاعتكاف في شهر رمضان (قوله بوجوب صرما مقصودا)
 لانه لا يمكن دركه الا في وقت مديد يستوى فيه الحياة والمات (قوله احوط من
 فضيلة شرف الوقت) لعوده من النقصان الى الكمال (قوله لان شرف الوقت
 بعد ما زال) وهذا الدليل لعدم جواز الاعتكاف في رمضان الثاني والدليل
 الذي ذكرنا انسب منه (قوله بما يحتاج في اثباته الخ) اراد الرخصة الواقعة
 بالشرف بمحتمل السقوط والعود لكن الاعتكاف عبادة فلا بد فيها من
 الاحتياط فالاولى اثبات الصوم فيسه احتياطا (قوله غير سبب الاداء
 الخ) بل بسبب الاداء وهو النذر الواجب الذي بمنزلة النص عندنا
 وعندهم في الاداء (قوله انه واجب بالتفويت الجاربي بحري النص) يعني
 ان القضاء واجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر عندهم لان التفويت سبب مطلق
 عن الوقت فصار كالنذر المطلق عند الوقت فصار التفويت عندهم بمنزلة
 نص مقصود (قوله ونحوه اي نحو التفويت انقوات) اقول هذا الجام الخضم
 بدليله الا ترى ان القضاء يجب بالفوات عندهم وهذا دليل على انه لا يمكن
 اضافة القضاء الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم ان لا يجب في الفوات
 وذلك بان جن او اغنى عليه امرض حتى فاته المندور بلا اختياره اذ لا يمكن
 ان يجعل فوات المندور بمنزلة نذر ابتدائي لانه لا بد فيه من كونه مختارا
 ولا اختيار في الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب
 في الفوات عندهم وجب في التفويت بضاف الى معنى يشملهما وهو السبب
 الاول وهو النذر القائم بمنزلة النص وصوره الفوات في مسألة الاعتكاف بان
 مرضى مرضا لا يمنعه من الصوم ويمنعه من الاعتكاف بان صار مبطونا
 ونحوه فسلم من هذا ان الاعتكاف الواجب بالنذر اذا فاته الوقت يقتضي
 صوما مستقلا في القضاء بالسبب الاول لا بنص مقصود كما قال المحسلفون
 فصل في بيان تقسيم الاداء والقضاء (قوله الاداء) لما فرغ عن تعريف
 اسم الاداء والقضاء شرع في تقسيمهما فقال الاداء (قوله اعلم ان الاداء ينقسم
 الى اداء مخض الخ) وفي البردوي الاداء ثلاثة انواع اداء محض كامل واداء قاصر

وما هو يشبه بالقضاء (قوله والمحض ينقسم الى اداء كامل وقاصر) : قول وفي تقسيم
المحض الى كامل وقاصر نوع ركائفة لان الاداء المحض انما يكون بالخالص
الكامل قال فخر الاسلام والمحض من الاداء ما يؤدى به الانسان بوصفه على
ما شرع له مثل الصلوة بالجماعة واما فعل المنفرد واداء فيه قصور الا ترى ان الجهر
عنه ساقط والشارع مع الامام بالجماعة مؤد اداء محض انتهى فعلى هذا يلزم
ان يكون القاصر غير المحض فكيف ينقسم المحض الى الكامل والقاصر لكن
المحض نظر الى شبه القضاء وهو لا يكون اداء محض اى خالصا واما بالنظر الى فعل
المنفرد فهو اداء فيه قصور لكنه اداء صرف لا يشبه القضاء فيكون الاداء نوعين
فتأمل (قوله وكذا) اى كانقسام الاداء القضاء (قوله والاول) اى القضاء المحض
(قوله الى القضاء بمثل معقول) اى مدرك بالرأى نحو المثل والقيمة في باب الغصب
وقضاء الصلوة والصوم (قوله والقضاء بمثل غير معقول) اى غير مدرك بالرأى
كالدية في باب النفس والدية في باب الصوم فيكون القضاء نوعين كما قال
فخر الاسلام القضاء نوعان اما بمثل معقول واما بمثل غير معقول انتهى
والمراد بالنقل ان الاداء عنده ثلاثة والقضاء نوعان (قوله والمثل المعقول
الى المثل الكامل والمثل القاصر) فان قبل يلزم على هذا التقسيم ان يكون
القضاء اكثر من النوعين قلت ان القضاء الخالص فنوعان فاما الذى
شابه معنى الاداء قسم اخر او معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل
معقولا وغير معقول فنوعان فبدخل فيه جميع اقسامه لان القضاء الذى فيه
معنى الاداء لا يخفى اما ان يكون قضاء بمثل معقول او غير معقول ثم تقسيمه بالنظر
الى الكامل والقاصر لا يضر بالتقسيم الاول كما ان اللفظ ينقسم على اسم
وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى
اخر ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا بهذا (قوله وكل من هذه الاقسام)
اى كل واحد من اقسام الاداء والقضاء (قوله يجزى في حقوق الله
وحقوق العباد) لان حقوق العباد على هذا الوجه سبأ الى اسكل واحدة منها مثال
على حدة (قوله الا الاخير) اى القضاء بمثل المعقول القاصر ولم يفرق فخر الاسلام
وقال وهذه الاقسام تدخل في حقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العباد ايضا
انتهى (قوله سببين بقوله ولم يمثل بحقوق الله تعالى) لعدم جريان هذا التقسيم فيها
انتهى (قوله الاداء اما محض كامل) سواء كان في العبادات او غيرها (قوله ان
يؤدى الخ) الاولى ان يقول وهو ما يؤدى به الانسان كما قال فخر الاسلام الا ان يقول

ان بمعنى الذي نحوز به اعقل من ان يكذب اى الذى يكذب اوان يؤدى بمعنى
المؤدى بعد التأويل بالاداء كما قيل فى ان يفتى بمعنى المفتى بعد التأويل
بالافتراء لان ان مع الفعل لا يجى بمعنى المفعول فيكون تأويل على تأويل وهو
جائز كما ذكر صاحب الكشف وابن عيش فى شرح المفصل (قوله مستحسنا
لجميع الاوصاف المشروعة والسنن والاداب) لما بين ان الاداء يبنى عن الاستقصاء
وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا فى الصلوة سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات
والعدين والوتر فى رمضان والتراويح واما فيما لم يسن الجماعة فيه مثل عامة النوافل
كالرغائب وغيرها والوتر فى غير رمضان بالجماعة كالشافعى فصفة قصور كالاصبع
الرائد (قوله هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردة كاملة) لان الجماعة ليست
بواجبة اقول ترك الجماعة وان لم يوجب القصور لكنه فى صلوة المنفرد ترك
الواجب ضمنا لان الجهر الواجب بالجماعة ساقط عنه والجهر صفة كمال
فى الصلوة بدليل وجوب السجدة بتركه فلا يكون علة القصور مقصورة على
قصور الجماعة بل لسقوط الجهر عنه يكون قاصرا فيصح ان يقال الصلوة
المنفرد ترك فيه شئ من الواجبات قال فخر الاسلام لا ترى ان الجهر عنه ساقط
انتهى وقال الشراح ان الجماعة جامعة للواجبات والسنن والاداب لا ترى
ان الجهر واجب فيما يجهر انتهى (قوله هذا مثال للاداء الكامل) فان الصلوة
بالجماعة تفضل على الصلوة المنفردة بسبع وعشرين درجة كما قال النبي
عليه السلام صلوة الجماعة تفضل على صلوة المنفردة بسبع وعشرين درجة
ولانها جامعة للواجبات كما سبق فحاصله صفة الكمال معللة بعلمين كما ذكرنا
(قوله مثال له) اى لاداء محض كامل لانه رد عين الحق سالما فارغا عن حقوق
الغير وكذا فى البيع واداء الدين وان كانت الديون تقضى بائناها عدم الاداء
انكامل (قوله من حقوق العباد) بيان لضميره (قوله او محض قاصر) الاولى ترك
قوله محض لان صاحب الكشف فسر المحض بالخالص الكامل فيكون القاصر
ضد له (قوله قاصر باعتبار ترك الجماعة) اى قاصر لعدم وصفه المرغوب فيه
شرعا وهو الجماعة لعدم كونه جامعة للواجبات لان الجهر الواجب فيما يجهر
ساقط عنه (قوله ورده) اى كرد المنصوب فى اداء الناصر فى حقوق العباد
(قوله مشغولا) حال من ضمير رده وهو المنصوب المفعول (قوله يستحق بها)
اى يستحق المنصوب بسبب الجناية او بموجب الجناية على حذف المضاف وهو
شايخ (قوله رقبة) اما بالدفع ان كان موجب الجناية خطأ واما بالقتل ان كان عمدا

(قوله او طرفه بالسكون) اى عينا اولسا نازد كرا واطرافا لانه مصدر فى الاصل
يستوى فيه المفرد والجمع بعد النقل الى الاسمية كما قال الشاعر * تراجم الورد
على الزمزم * وكذا فى قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الآية والطرفة
ايضا نقطة حراء من الدم تحدث فى العين من ضربة وكذا فى البيع قبل الدفع
(قوله فانه) اى رن المغصوب مشغولا بجنسية (قوله اداء او روده على عين
ماغصوب) يعنى اداء على الوصف الذى ورد عليه الغصب لاعلى الوصف الذى
وجب اداؤه من كونه سالما فارغا عن حقوق الغير وهو مشغول بالجنسية فيكون
رده اداء قاصرا (قوله واما غير محض بالكسر) عطف على اما محض بلا قيد
لان غير محض لا يكون الا ناقصا لانه اما مسبوق فانه اول صلوة مع الامام واللاحق
فانه الثانى مع الامام فهو مؤد فى الصورتين باعتبار بقاء الوقت اداء يشبه القضاء
باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فيكون الصلوة مفردة فى الصورتين فكان
قاصرا (قوله ثم فانه الباقي بالحدث او تام خلف الامام) هذه صورة اللاحق
والمسبوق ما ذكرنا (قوله فان فعله) اى ان فعل اللاحق الباقي اى الصلوة الباقية
(قوله بعد فراغ الامام) يعنى ان اللاحق لو تام خلف الامام او صار محذورا
فذهب يتوضو ثم عاد بعد فراغ الامام (قوله اداء باعتبار الوقت) يعنى يكون
مؤديا باعتبار بقاء الوقت لا قاضيا (قوله شبيه بالقضاء شبيه بصفة اداء) يعنى
اداء يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام اذ اغمه ولما كانت
الجهة مختلفة صح اجتماعهما فى فعل واحد مع كونهما متنافيين كالاعتداء
بالامام فى مكة (قوله لانه يقضى) متعلق بشبيه بالقضاء (قوله ما انعقد له
احرام الامام) اى تحريمه الامام لانه ادركها مع الامام وهى شئ واحد لكنه
قاض باعتبار فراغ الامام لان المؤدى كانه خلف الامام فى الحكم لانه فى الحقيقة
خلفه كما قال زفر لانه جعله مؤديا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق
والمؤدى خلف الامام سواء (قوله بمثله) متعلق بقضى قصار اللاحق
قاضيا لما انعقد له تحريمه الامام بمثله والضمير راجع الى ما وفى الكشف
والضمير راجع الى ما وفى هذه العبارة نوع تسامح لانه لا يقضى
ما انعقد له احرام الامام وانما يقضى ما انعقد له احرام نفسه من المتابعة
والمشاركة معه فى الفعل الذى فاته بعد فراغ الامام الان المتابعة والمشاركة لما
لم يتحقق بدون الامام جعل الامام اقول لا تسامح فى العبارة لانه تابع ولا يصح
اقتداء الغيرة به بعد الفراغ ولاجل هذا يشبه القضاء بعد الفراغ وان اعتبر قضاء

تحرمة نفسه فلا يظهر وجهه شبه القضاء فتأمل (قوله وانما يعكس) يعني انما
 جعلنا فعله اداء يشبه القضاء وانما يجعل فعله قضاء يشبه الاداء العكس (قوله
 لان كونه اداء الخ) يعني انه باعتبار اصل الفعل مؤد في وقته (قوله وكونه قضاء
 باعتبار وصفه) اي وصف الفعل يعني باعتبار الوصف وهو صفة الجماعة فيما
 فاته مع الامام فاض فكان ادائه كاملا بعضه حقيقة وبعضه حكما فصار الاداء
 اصلا والوصف تابعا ثم من المعلوم ان القضاء يقوم مقسم الاداء فكان هو في
 حكم المقتدى حتى لا يلزم القراءة وسجود سهو وسهوى كالمقتدى كذا في الكشف
 (قوله حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة) اقول في اطلاق الآية نظر لانه ان كان في
 غير مصره لا يتغير فرضه بنية الإقامة وان كان في مصره يتغير كذا في الردوى
 ويمكن ان يقال الإقامة يقتضى ان يكون في غير مصره لان الدخول الى مصره
 لا يحتاج الى نية الإقامة فيغير الفرض قبل الفراغ لكن ~~هنا~~ لا هنا بعد
 الفراغ فتأمل (قوله تفريع على شبهة بالقضاء) اقول هذا استدلال مشايخنا
 على شبهة القضاء لا التفريع قال فخر الاسلام اللاحق مؤد اداء يشبهه القضاء
 الا ترى انهم قالوا في مسافر اذا اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث قبل
 فراغ الامام او نام خلف الامام ثم سبقه الحدث بعد الفراغ ضرورة فدخل
 مصره في الصورتين للوضوء او نوى الإقامة وهو في غير مصره والوقت باق انه
 يصلى ركعتين باعتبار معنى القضاء فلا يعتبر بنية الإقامة يشبه القضاء ولو تكلم
 صلى ار بعال زال شبهة القضاء بالخروج عن التحريمة انتهى ثم قال في ترتيب
 الفروع فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدى ما يوجب اكمال صلوته تمت
 صلوته ار بعا بنية اقامته او بدخول مصره لانه مؤد في الوقت لعدم المدع المتغير
 من العمل اقبول الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه واعتراض المتغير يؤثر فيه
 واما اذا فرغ الامام ثم وجد الإقامة او دخول المصر فانما اعتراض المغو
 على القدسية دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء انتهى ~~المختصا~~
 (قوله فانه لو كان اداء محضا) اي لو كان اداء اللاحق اداء محضا كالمسافر المقتدى
 بالامام المسافر (قوله لتغير) اي لتغير فرض المسافر من الركعتين الى الاربع بنية
 اقامته او بدخول مصره لانه مؤد في الوقت واعتراض المتغير يؤثر فيه فيوجب
 اكمال صلوته ار بعا (قوله قبل لا يتغير صلوة اللاحق) بنية الإقامة (قوله علم ان فيه)
 اي في فرض اللاحق بنية الإقامة في غير مصره (قوله لان عدم التغير من خواص
 القضاء) لان القضاء المحض بالقوات عن الوقت ثم وجد المتغير وهو السفر والعكس

يلزم قضاء الاربع في السفر وقضاء الركنتين في الحضر لان القضاء لم يتغير واما
 في الاداء اذا وجد من المسافرين المتقدمى ما يوجب الكمال صلوة تمت صلوة كنية
 الإقامة فيغير الاداء (قوله وتسليم عبد مشتري بعد الامهار) اى المشتري بعد
 الامهار فالاولى ان يقول وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الامهار كما في عبارة من
 الدار هذا تفريع اداء غير محض بل شبهة بالقضاء في حقوق العباد (قوله فانه اذا
 امهر عبد الغير) يعنى ان الزوج اذا جعل مهر المرأة عبد الغير اما بالغصب او بالاشارة
 الى العبد بغير ازاله يد الحق واثبت يد الباطل (قوله ثم اشتراه) اى اشترى الزوج
 العبد بعد العقد (قوله كان تسليمه اداء) اى كان تسليم الزوج العبد المعين الى
 المرأة اداء لانه عين حقها المسمى ولكون العبد عين المسمى بالعقد حقيقة قلنا
 ان الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنعها عنه لانه عين حقها حتى لو امتنع عنه
 بعد طلب المرأة يجبر على التسليم كما تجبر المرأة اذا امتنعت عن القبول (قوله
 لكنه شبهة بالقضاء لانه يصير ما كاله) اى للزوج المشتري (قوله قبل التسليم الى المرأة
 بعد العقد) فصار الاداء شبهة بالقضاء (قوله وتبدل الملك عند هم) اى عند
 مشاجرة اقول الاولى ان يقول لان تبدل الملك الخ لان هذا الاداء بالتسليم شبهة بالقضاء
 لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما
 والدليل عليه ان عائشة رضى الله عنها قالت حين دخل رسول الله صلى الله عليه
 وسلم والبرمة تفور بالحلم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال عليه السلام المار
 برمة فبها لحم قالوا بل ولكن ذلك لحم تصدق به على برمة وانت لانا كل الصدقة
 فقال عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية كذا في المصابيح فجعل اختلاف
 السبب بمنزلة اختلاف العين لا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا يحل لبني هاشم
 وهو اليهم لانا نقول انها كانت مولاة عائشة رضى الله عنها وهى من بنى تميم
 لام بنى هاشم ولانه كان ذلك التصديق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمة مختصة
 بابن بنى هاشم صلى الله عليه وسلم فاذا جاز التصديق التطوعى بغير النبی صلى الله عليه وسلم
 ينقلب هدية بعد تسليمها (قوله حتى تجبر المرأة) يعنى لو اراد الزوج بعد اشتراؤه
 ان يذفعه اليها فابت عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء العين الذى استحق
 بالتسمية في العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية الا ترى اذا نذر التسليم
 يلزمه القيمة وهو استحقاق الاصل (قوله ويستهقه) اى ذلك العبد المشتري
 لاحاجة هنا الى جعل الضمير في مقام اسم الاشارة (قوله قبل التسليم) اى
 الى المرأة يعنى اذا عتق الزوج العبد او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه

مثل من وجهه وعليه قيمته لكونه غير المسمى حكما (قوله هو) فاعل يعتقه (قوله
 اى الرجل المشتري) الظاهر اى الزوج المشتري لان الاعناق بعد العقد
 (قوله لاهى) اى لاتعتقه المرأة المنكوحة لكون العبد غير المسمى في الحكم
 ولهذا قال مشايخنا ان القاضى اذا قضى بعتقه على الزوج بعد الاستحقاق ثم ملكه
 الزوج ان حقه لا يعود اليه فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول
 لان الحق نقل من العين الى القيمة وكذا هذا قبل التسليم فصح اعتناق غيره
 (قوله تفرع) خبر لقوله وقوله (قوله شديها بالقضاء) في حقوق العباد (قوله
 لو كان اده محضا) كافي البيع والعبد المعين له في المهر (قوله لاعتقه) اى اعتقت
 المرأة المنكوحة اياه لكونه حقه لكن القيمة مزاجية المسمى بالاستحقاق
 فلا يعتبر الحكمى عند القدرة على الاصل (قوله والقضاء اما قضاء محض) اى
 القضاء الخالص فنوعان اما معقول واما غير معقول فاما الذى شابه بمعنى الاداء
 فقسم آخر (قوله كامل بان يكون له مثل صورة ومعنى) كما اصلوة والصوم
 واما قصر على الصوم حتى ظهر عدم اتيانه بمعقول قاصر في حقوق الله تعالى
 (قوله بالقيمة عند العجز) لان حق المستحق في صورة المنصوب من حيث العين
 والمعنى من حيث المسالية الا ان الحق قد فات للعجز عن القضاء به فبقى في المعنى
 ولهذا قال ابو حنيفة فبين قطع يد رجل ثم قتله عمدا انه يقطع الولي ان شاء
 ثم يقتله لانه مثل كامل لرعاية الصورة والمعنى كذا في البردوى (قوله بان يكون
 المنصوب قيميا) مثل الحيوان والثوب والعدد المتفاوتة (قوله او مثليا) كالخطة
 والعددي غير المتفاوتة (قوله انقطع مثله) اى في الاسواق (قوله ولم يثل) بمثل
 القاصر في حقوق الله تعالى قال فخر الاسلام اما القضاء بمثل معقول فنوعان
 كامل وقاصر انتهى ولم يتعرض بالمثال الى حقوق الله تعالى كاملا وقاصرا وقال
 صاحب الكشف قيل هذا يجري في حقوق الله تعالى ايضا فان القضاء الفائتة
 بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر
 كما في الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر ويحتل ان لا يجري
 هذا التقسيم فيها لان صفة القصور في المثل انما يثبت اذا تحقق الوجوب في الصفة
 ليتمكن بفواتها قصور فيه كافي الاداء ولم يتحقق ههنا لان وصف الجماعة ليس
 بلازم في القضاء لان الالتزام فيه مبنى على صيرورة الواجب وينافي الذمة وبعد
 الفوات لا يصير وصف الجماعة وينافي الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لا غير
 فبفوات هذا الوصف لا يمكن قصور في المثل بل القضاء منفردا مثل كامل

والقضاء بالجماعة اكل منه فكانت بهذا الاعتبار ثلثة عشر انتهى اقول ومن
 المحجب ان هذا الاعتبار يجعل الناقص في الاصل كاملا والكامل اكل منه مع
 ان الناقص في الاصل اتفاقا كيف يتصف بالكمال لان الكمال انما يكون بعد
 التمام والتمام يقابل الناقص فيلزم اجتماع التقيضين (قوله هذا التقسيم فيها)
 اى في حقوقي الله تعالى (قوله اى القضاء بمثل معقول) اى معنى لاصوره وهو القيمة
 (قوله قاصر قصوره) عن حق المستحق في صورة المقتضوب من حيث العين
 (قوله خلف عن الاول) اى قائم مقام المقتضوب للمحجز عن القضاء به لعدم
 المثل الكامل اصلا ولا نقطاع المثل الكامل (قوله ولهذا) اى ولكون المثل
 الكامل اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصر (قوله قال ابو حنيفة لا يضمن
 المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الخ) يعنى اذا انقطع المثل في المثل يعبر القيمة وقت
 القضاء عند ابى حنيفة (قوله لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل) لان التحول
 الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذ المثل هو الواجب في الذمة قبله وهو يطلب
 به حتى لو صير الى مجزئ اداءه كان له ان يطالبه بالمثل (قوله وانما يتحول الى القاصر)
 اى القيمة (قوله للمحجز وهو انقطاعه وقت القضاء من قوله هذا الى هنا عبارة
 الكشف) اقول هذا في المثل اما اذا كان المقتضوب او المستهلك بما لا مثله
 فبخلافه لان الواجب هنا وان كان هو المثل عند ابى حنيفة ولكنه غير مطالب
 باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته عند الغصب
 فيكون حاصله لا يضمن المثل الا يوم الخصومة فلا يكون من قبيل الاستناد في هذا
 الغصب واما عند ابى يوسف فلما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثله في وجوب
 اعتبار القيمة والخلاف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيعتبر قيمته يوم
 الغصب ومحمد يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك
 دينا في ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواجب لا يوجب ضمانين
 ولكن المصير الى القيمة للمحجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس
 فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا في المبسوط (قوله غير معقول)
 يعنى انه لا يدرك بمعنى ان غير معقول لا يدرك وضيم لا يدرك سهو من قلم الناسخ
 (قوله يعقوانا متعلق بلا يدرك) اى قضاء غير معقول اى غير مدرك يعقوانا ورأينا
 كالدية في باب النفس والغدية في باب الصوم كما يدرك بالرى نحو المثل والقيمة
 في باب الغصب (قوله لان يكون مما يرده العقل) جواب سؤال مقدرتقديره لما كان
 هذا القضاء اكله غير مدرك بالعقل بل مدرك بالشرع فكيف يصح القضاء

بمدرك كما في الغصب فاجاب بقوله لان يكون مما يرد العقل اذ العقل حجة شرعية
 من حجج الله تعالى فلا تافض في حججيه (قوله بل اقوى الخ) فيه بحث لان العقل
 يرد بالشرع فيستحيل ان يرد الشرع بالعقل كما ذهب اليه المعتزلة (قوله ولا مماثلة
 بينهما) اى بين القلبية والصوم (قوله لا صورة وهو الظاهر) لان القدية والصوم
 امسالك (قوله ولا معنى) اى ولا مماثلة بينهما معنى لان هذا قضاء بمثل غير معقول
 في حقوق الله تعالى (قوله والمسالك قضاء في القصاص) اى وكالمال في مثل
 غير معقول في حقوق العباد (قوله فيما اذا عفا) بالالف لانه وارى والباي خطاء
 من الناس لان احد الاولياء فاعل (قوله احد الاولياء واخذ الباقي) اى باقى
 الورثة ان كان (قوله المسالك معقول اخذ) اى اخذ باقى الورثة المال بالضرورة
 لان القصاص ليس بمنجز (قوله او صالحوا) اى جميع الاولياء (قوله عليه
 اى على المال) (قوله لا مماثلة بينهما) اى بين المال والقصاص (قوله لا صورة وهو
 ظاهر) اذ لا مماثلة بين الادبى والابل او الدراهم صورة (قوله ولا معنى) لان الادبى
 مبتذل لمساواه والمال مملوك مبتذل ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما ضدان
 لان الادبى في الدرجة العليا والمال في الدرجة السفلى ولان معنى المال هو ما خلق
 الله الادبى من اقامة المصالح به ومعنى الادبى هو ما خلق له من عبادة به والخلافة
 في ارضه لاقامة حقوقه وتحمل امانته ولا مشابهة بين المعنيين ولان المال جعل
 مثلا للمال آخر يخالفه صورة لتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا المتلف ليس
 بمال فكان طريق المماثلة بينهما مفسدا ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشيء
 وهى عبارة عن قدر مالىته بالدراهم او الدينار واذا لم يكن الشيء مالا لم يكن له
 قيمة كذا في الاسرار (قوله هذا) اى اخذ ما قلنا في المثال وتنبه على ما قلنا
 في المشهور (قوله فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله الخ) اقول فيه
 بحث لان هذه الآية مختصة بالدية فان اول الآية من قتل مؤمنا خطأ فتحرير
 رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا الآية فضمن النفس بالمال عند
 احتمال القصاص ليس بمنخص بالخطاء بل الاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال
 وتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة وكذا اذا عفا احد الوليين يجب للآخر
 المال ايضا لانه تعذر عليه استيفاء القصاص معنى في القاتل وهوانه حتى في بعض
 نفسه بعفو احدهما يكون القول المشهور مثل النفس بالضممان اى بضمان المال
 وضمان النفس بالمال اعم فلا يكون ثابتا بقوله تعالى ودية مسلمة الآية (قوله وانما
 عدل عنه) اى عن المشهور (قوله تسليم مثل الواجب بسببه) اى بسبب الواجب

(قوله عين ماوجب بالنص ابتداء) اقول فيه بحث لان ماوجب فيما ذكرنا ليس بنص ابتداء بل بالقياس الى النص في ايجاب المال وتحقيقه ان القصاص نهائية في العقوبات المجعلة في الدنيا فلا يجوز مؤاخذه الخاطئ به لكونه معذورا فيه ونفس المقتول محترمة لا يسقط حرمتها بعذر الخاطئ فوجب صيانتها عن الهدر فوجب الشرع المال في حالة الخطأ لصيانة النفس المحترمة عن الاهتدار لا بطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفاني عند وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لا يدل على ان الاطعام مثل الصوم فيجب المال مئة على القاتل بان سلمت نفسه به مع انه قتل نفسا معصومة ومئة على المقتول بان لم يهدر حقه بايجاب شيء يقضي به حواججه وحوائج ورثته مع ان القاتل معذور فاذا ثبت هذا في الخطاء في كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو عذر القصاص مع بقاء المحل كما سبق فيكون في هذه الصورة غير ماوجب بالنص ابتداء بل بالقياس فيكون من قبيل القضاء لعدم المماثلة وفي لفظ فخر الاسلام اشارة الى ما ذكرنا حيث قال في المشهور وانما شرع عند عدم المثل ولم يقل في حالة الخطأ اذ وجوب المال ليس بمختص بحالة الخطأ بل هو ثابت في غيره من الصورة كما ذكرنا فلهذا قال عند عدم المثل ليكون شاملا لجميع الصورة فالأخذ بعدم المثل قضاء البتة (قوله واما الثاني) اي الاشكال الثاني (قوله والنفس) اي النفس التي يلزم هي بالقتل عمدا وهي مقابلة لنفس بالنفس لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فمع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه ساقى على اقسام القضاء الاترى ان الصوم لا يجوز قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم (قوله ليست مما يثبت فيها) اي في الذمة بل الثابت في الذمة القصاص لان الشرع اوجب القصاص في العمد لكونه مثالا بصورة ومعنى يحصل به الانتقام و يشفى صدور الولي وابقاء المحبوة لان بالتلافى حيوة يحصل به حيوة للولي القائم مقام القتيل للحصول شفاء الصدور وذلك في القصاص دون ايجاب المال لان افاتة الحيوة مضمونة بما يقوم مقامها وانما يقوم مقامها حيوة اخرى فلم يجوز ان يزاحم ما ليس بمثل صورة ومعنى وهو الفدية (قوله فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينهما) اي بين المال والنفس (قوله وانما الثابت فيها) اي في الذمة القصاص (قوله فالوجه بيان انتفاءها) اي انتفاء المماثلة (قوله بينهما) اي بين القصاص وبين المال لانه ثابت في الذمة لا النفس فلهذا عدل عن مثل النفس بضمين المال الى وكالمال بالقصاص في بيان مثل غير معقول في حقوق العباد اقول فيه اجابات

احدها ان المماثلة غير معقولة بين المال والنفس بطريق المثل عند احتمال القود
 لأن المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق فيكون المال
 بعد الصلح ثابتا في الذمة فيكون بدل الصلح غير مماثل في الصورة والمعنى فيكون
 المشهور في التمثيل والبيان بقوله ولضمان النفس بالمال مجازا وهو شائع والثاني
 ان موجب القتل في العمد القود او الدية والخيار للولي في التعيين بقوله عليه السلام
 من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا اقتلوا وان احبوا اخذوا الدية وهذا
 تنصيص على ان كل واحد من القتل والدية موجب القتل وان الولي مخير بينهما
 فيجب المال في الذمة باختيارهم لكنه مثل غير معقول كما عرفت والثالث ان
 وجوب المال هو الاصل في قتل العمد لانه شرع بجبر حقوق المقتول فيما فات عليه
 بدليل حالة الخطاء مع احتمال القود فان القتل في الوجهين على نمط واحد الا ترى
 انه ينفع به يقضى ديونه وينفذ وصاياه فاما القصاص فانما ينفع به الوارث
 اذا لم ينفع يحصل له دون المقتول ولهذا كان المقتول شهيدا في العمد دون الخطاء
 لان نفع القصاص لا يعود اليه فحاصله ان المماثلة وعدم المماثلة في هذا النوع
 اما الجمع او الاختصاص على احدهما لكنه تعذرا لجمع بينهما لان كل واحد منهما
 يجب حقا للعبد حتى يعمل فيه ويورث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين يستحق
 واحد بمقابلته محمل واحد فثبتنا الجمع بينهما على سبيل التخيير فان اختار القود
 ثبت المماثلة وان اختار الدية في القتل بالعمد فلا مماثلة بينهما لانها لو وجبت باختيارها
 كانت حقا من القصاص لانه الواجب الاصل في دون الدية التي لامماثلة بينهما وبين
 الغائت بوجه فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه
 فيكون الدية قضاء مثلا غير معقول بنص لان القضاء في حقوق الناس بمثل
 غير معقول فهو كغير المال المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول ولهذا
 جاز الاختصاص عليها بالاجماع (قوله لما ورد) اي السؤال (قوله او غير معقول
 كالفدية للصوم على الشيخ الفاني) عند وقوع اليأس عن الصوم حاصل
 السؤال لما ذكر المص ان لا مدخل للرأي فيما ليس له مثل معقول فانهم عليه من
 ايجاب الفدية في الصلوة ان يعارض في ذلك فان ثبوت الفدية بنص غير معقول
 فكيف قال يوجب الفدية في الصلوة بالانص قياسا على الصوم من غير تعليل
 (قوله اجاب عنه) جواب لما (قوله ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس
 عليه) اي لاندعى ذلك الحكم بالقياس ولا توجيه حتميا بل نقول للاحتياط يحتمل
 ان يكون ايجاب الفدية في الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لانصف عليه

فالصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية مخضة لاتعلق
 لوجوبهما ولا لادائهما بالمال بل اهم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله
 والصوم بواسطة قهر النفس فاذا وجبت تدارك الصوم عند العجز بالقدية فالصلوة
 بالتدارك اولى فتفكر في هذا التحقيق حتى يحصل لك النيل بالاحتمالين اللذين ذكرهما
 المصنف (قوله يحتمل ان يكون معللا بالعجز الخ) اى يحتمل ما ثبت من القدية عن
 الصوم معللا اى معلولا بعلة معقولة لكننا لم نقل بالعجز عن الوقوف (قوله تعليل)
 معقول له لقوله للعجز ويحتمل ان يكون بدلا من محل الجملة الاولى اى يحتمل تعليل يصح
 معه القياس (قوله يصح معه قياس) صفة تعليل (قوله ويحتمل ان يكون الخ)
 اى يحتمل ما ثبت من حكم القدية عن الصوم ان لا يكون معللا بعلة العجز (قوله
 ذلك التعليل) اى تعليل يصح معه القياس قوله ذلك التعليل معقول لضربه
 لانه يرجع الى العجز حاصله ان ما ثبت من حكم القدية للصوم يحتمل ان يكون
 معلولا بعلة لكننا لم نقل و الصلوة نظير الصوم بل هو اهم منه ويحتمل ان
 لا يكون معلولا بعلة وما لا ندركه لا يلزم العمل به فلا يجب علينا العمل بالاحتمال
 الاول لمعارضته الاحتمال الثانى اياه (قوله فان معناه لا يطبقونه) جواب سؤال مقدر
 تقديره كيف يعمل بالعجز لان يطبقونه يقتضى عدم العجز عن الصوم فاجاب بقوله
 فان معناه لا يطبقونه (قوله وحذف لاجاز عند عدم اللبس) كزيادتها بقرينة
 كذا قال الزركشى وصاحب الكشف ومن الزيادة قوله تعالى لئلا يعلم اهل الكتاب
 اى ان يعلم اهل الكتاب وعنده نظير هذه الآية قوله تعالى بين الله انكم ان
 تضلوا والمضى ان لا تضلوا لان البيان انما يقع لاجل ان لا تضلوا فيجوز ان يكون
 حذف لافظا مرادة معنى فيجوز حملها على التفسير والنقيض (قوله قراءة
 حفصة) وهى بنت عمر بن الخطاب رضى الله عنها وفى الكشف وغيره بخلاف ما ذكرنا
 بقراءة ابن عباس وحفصة رضى الله عنهم وتحقيقه ان هذه الآية مختصرة بالاجماع
 فان حكم الشيخ الفانى ومن بمنه يجمع عليه مستفاد من الكتاب ولا يستفاد منه
 بدون حذف لافيه يكون محذوفا لا محالة فيكون النص مختصرا وان كانت الآية
 منسوخة فى بعض الرواية فان الاجماع على الاضمار لان الامة اجتمعت على
 وجوب القدية على الشيخ الفانى واجتمعت على انهم يفهم من هذه الآية فيكون
 اجماعا على حذف كلمة لا ضرورة ورجح هذا قراءة ابن عباس وحفصة وفى شروح
 اسئلة واجوبة كثيرة ان اردت الاطماع فليراجع ثمه (قوله فان بناء الحكم)
 يعنى بناء وجوب قدية طعسان مسكين فى الآية (قوله على المستنق وهو الذين)

لا يطبقون (قوله وان كان مشعرا) وصلية متعلقة ببناء الحكم على المشتق (قوله مشعرا) قوله مشعرا يشعر ان لا يكون الحكم على المشتق دليلا قطعيا على علية المأخذ وهو المشتق منه لان موضع الاشتقاق عاية مأخذ الحكم ان كان صالحا كالزنا والسرقة واما اذا لم يكن صالحا فلا كما سبق (قوله بعلية المبدأ) اى المأخذ وهو المصدر (قوله اى له) اى الحكم على المشتق (قوله لكن كل جملة منصوصة) خبر فان (قوله لجواز ان يكون العلة المنصوصة قاصرة) ولا شبهة في قصور علة الفدية لانها مثل غير معقول للصوم (قوله فامرنا بالفدية) جواب لما المقدره تقديره لما احتمل ما ثبت من حكم الفدية الوجهين المذكورين وهما الاحتمالان فامرنا اى العاجز عن الصلوة كالشيخ الفاسق (قوله بالفدية) اى في الصلوة (قوله نظرا الى احتمال الاول) اى بناء على الوجه الاول (قوله احتياطا) اى على سبيل الاحتياط اى اركان الفدية مشروعا في الصلوة معقولا في الصوم فقد تأدى المشروع فان لم يكن معقولا مشروعا فيها فقد كان احسانا وبرا وصدقة وامثالا (قوله عملا) عطف على احتياطا (قوله بالقياس فيما لا يجوز فيه) اى لا علة بالقياس في نص غير معقول لا يجوز فيه القياس (قوله والدليل عليه) اى على الاحتياط او على عدم العمل بالقياس (قوله انهم) اى مشايخنا (قوله لم يحكموا باجزاء الفدية) اى لم يحكم مشايخنا بجواز الفدية (قوله كما حكموا به في الصلوة) اى مثل حكم مشايخنا بجواز الفدية في الصوم قطعا لكونه منصوصة عليه فتبين ان ايجاب الفدية في الصلوة بالاحتياط لا بطريق القياس والاحكاموا بجواز الفدية بل قالوا رجونا قبول الفدية من الله في الصلوة فضلا (قوله حتى قال محمد في الزيادات) في فدية الصلوة (قوله يجوز ان شاء الله تعالى) كما اذا تطوع به الوارث في الصوم انتهى يعنى محمد قال في فداء الصلوة بجزئه ان شاء الله تعالى كما قال يجوز ان شاء الله تعالى في فداء الصوم فيما اذا تطوع الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايضاء بالفدية (قوله ولو كان ثابتا بالقياس لما احتجج الى التعليق) اى لا احتجج الى الخلق الاستثناء به (قوله كسائر الاجتهادات) اى كما لا يحتاج في سائر الاحكام الشائبة بالقياس الى الخلق الاستثناء لا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم بل اهم منه يلزم ان يثبت الحكم بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كاثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التأفيف

او غير معقول كالجنابة على الصوم في ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وههنا المعنى
الذى هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كالا يمكن بالقياس
ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من الخنطة او صاع
من غيرها وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على
قياس الصوم ثم جمع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح
كذا في المبسوط (قوله كايجاب التصديق) اقول هذه مسألة اخرى تصدى
المص لها ايضا بطريق التشبيه حاصلها ان الاضحية لامثل لها نفلا ولا نصا
لانها حيوان ليس من المثلثات وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصديق بالعين
او بالقيمة فيكون قياسا على مثل غير معقول بالقيمة اذا استعملت المعينة لم يوضح
اصلا فاجاب ضمنا بطريق التشبيه الامر بالفدية للاحتياط لا القياس وكذا هذا
(قوله بالعين) فيما اذا كانت الشاة التى عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر
من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزم التصديق بعينها حية (قوله
او القيمة) اى او بالقيمة (قوله اى قيمتها) اى قيمة العين او الاضحية (قوله
اذا استعملت) اى الشاة المعينة للتضحية بالنذر او بالشراء اولم يوضح اصلا
حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصديق بالقيمة كذا في الابيضاح وغيره (قوله
اولم يضحها الغنى) اى لم يضح الغنى الشاة المعينة تصديق القيمة وانما قيده بالغنى
لان الشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية يلزمه التصديق بعينها حية
لان على الفقير بنية الاضحية صار واجبا عليه في هذه الايام لان الفقير والغنى
في هذه الايام سواء وبعد مضي الايام ليس باهل للتصدق ولهذا ان كان العين
باقية في يد الفقير لا يجوز التصديق بالقيمة لعدم الاهلية (قوله فله ليس) اى ايجاب
التصدق بالعين او القيمة (قوله اعتبار الخلف) خبر ليس (قوله ان التصديق بالعين
او القيمة يحتل ان يكون اصلا) اى في الاضحية لان الاضحية يثبت قرينة بانص
وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله عليه السلام ضحكوا وغير
ذلك فاحتمل ان يكون التصديق بعين الشاة او قيمتها اصلا في باب الاضحية (قوله
لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه) حاصله ان الاضحية انما هو مشروع في باب
المسال كفى سائر العبادات المالية من الزكاة وصدقة الفطر لان معنى العبادة وهو
مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده ح ان يحصل به فيكون تصديق القيمة
من جنسها (قوله الان الشرع عين الراقفة) اسنشاء من قوله فينتفى يعنى نقل
الشارع الفدية من تملك عينها او قيمتها الى الراقفة في ايام النحر (قوله تطبيقا

للطعام) مفعول له عين اي عين الشارع الاراقة في ايام النحر لاجل تطيب
الطعام لان الناس اضيف الله تعالى في يوم العبد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة
في عيد الاضحية ليكون اول ماتناولوا من طعام الضيافة (قوله بازالما في مال
الصدقة) من اوساخ الاثم يعني ان الشارع عين الاراقة تطيبها المحرم الاضحية
بازالة الاوساخ لان الاضحية من مال الصدقة ومال الصدقة من الاوساخ
لازالته الذنوب بمنزلة المال المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وزيكهم ولهذا حرم على النبي وعلى من التحق به نسباً
لكرامتهم وعلى الغني اعدم حاجته فلا يلحق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة
ان يضيق عبادته بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينقل
الخبيث الى الاراقة والدماء فيبقى المحرم طيبة فيتحقق معنى الضيافة فلهذا حرم
صوم هذه الايام ويستوى الغني والفقير فيها (قوله ويحتمل ان يكون الاراقة
اصلاً الخ) دون التصديق فلم يفسر هذا الموهوم وهو التصديق في معارضة
المقصود المتيقن به وهو الضحية اي الاراقة (قوله وبعد ايام التضحية عملناه) اي
بالمظنون لانه اذا فات المتيقن لغوات وقت وجب العمل بالمظنون وهو التصديق لاحتمال
ان يكون معتبراً احتياطاً ايضاً في باب العبادة (قوله لا بناء على انه مثل لها) يعني ان
حاصل الجواب ان الامر بالتصدق باعتبار كونه اصلاً لا باعتبار كونه مثلاً لها لكن فيه
شبهة المسئلة قال فخر الاسلام في شرح التقويم المماثلة نقل الغدية من التملك
الى الاراقة فثبت المسئلة بينهما شرعاً من حيث ان الله اقام الاراقة مقام
التمليك وفيه شبهة المسئلة فان شحداً قال القربة لا يتم الا بالتمليك حتى او هو ب
شاة فضحى الموهوب له لينقطع حتى الموهوب له قبيل التملك فدل ان القربة
لا يتم الا بالتمليك فاذا كان بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية
وجب التملك بالشاة او القيمة لانه مثل من حيث ان الشراع اقام احدهما مقام الآخر
فثبت المماثلة من هذا الوجه هكذا نص فخر الاسلام في البردوى ايضاً وشروحه
(قوله وخلف عنهما) عطف على مثل لها فيه بحث لان التصديق خلف عنهما
لامثل لها فتأمل (قوله وانذا) اي ولجل احتمال تصديق الشاة بعد ايام التضحية
اصلاً في الاضحية لامثل لها (قوله لم ينتقل الحكم) وهو وجوب التصديق
بعينها او القيمة (قوله الى التضحية) اي الى اراقة الدم (قوله في السام القابل)
يعني اذا جاء ايام النحر في العام القابل لم ينتقل الحكم الى الاضحية اي الى اراقة الدم
بل يكتفى بالتصدق لانه لما احتمل جهة اصلته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك قال

فخر الاسلام في شرح التقويم انه اذا ما كان وقت الاضحية انما يسقط التصديق لانه
 مثل اصلي في هذا الباب على معنى انه كان اصلا فنقل منه الى التضحية ولو لم يكن
 مثلا اصليا لعادت الاضحية في العام القابل للقدرة عليها كما ان المثل في حقوق
 العباد اذا انقطع في الاسواق وجب القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا
 لم يعد الفأنت دل على انه مثل اصلي وبعض اصحابنا قالوا انما لا يعود الاضحية
 لان المثل وجب ونا كد بايجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفأنت
 كما في المثليات اذا انقطعت عن ايدي الناس وقضى القاضي بالقيمة ثم عاد المثل
 لا يعود حقه اليه كذا هذا وكذا قاله فخر الاسلام في البردوي حاصله ان ايام
 النحر في العام وقت يقدر فيه على اداء مثل الاصل وهو الاراقة اذ الاراقة
 الاراقة مثل من كل وجه فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب تصديق الشاة
 او القيمة (قوله كما انتقل في الفدية عند القدرة) يعني من وجب عليه الفدية اذا قدر
 على الصوم بسقط عنه الفدية وينقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصيل
 في باب الصوم فثبت من هذا ان وجوب العمل بالموهوم احتياطا لانه مثل
 الاضحية بعد ايام النحر (قوله فالحكم بالشئ) الفاء فذلك اى لما ثبت التصديق
 اصلا من الوجه الذي قال مشايخنا وهو ان الاصل في القربات المالية التصديق
 (قوله اذا وقع بجهة الاصاله) اى اذا وقع حكم الشرع بوجوب التصديق
 بجهة الاصاله في المسالية (قوله ولو من وجه وصلة متعلقة بجهة الاصاله) اى
 ولو كانت جهة الاصاله من وجه المالية دون الاراقة رهي اصل في هذا الباب
 (قوله لا يبطل بالشك) يعني ان التصديق ان كان اصلا من وجه لا يبطل بالقدرة
 على الاراقة وان كانت الاراقة اصلا من كل وجه يبطل الخلف بالقدرة على المثل
 الاصيل كما في باب الغصب اذا انقطع الكمال يتحول الضمان الى المثل القاصر
 وهو القيمة فاذا قدر على الاصل قبل الاداء ينتقل الى الاصل وكما يجب الصوم
 في الشئ الثاني اذا قدر عليه وبطل الخلف لكن في هذا المعنى لا يبطل التصديق لكونه
 اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الاراقة المنصوص عليها
 في ايام النحر باحتمال كون التصديق اصلا اعلم ان معنى كلام فخر الاسلام في شرح
 التقويم ينتقل الحكم الى الاضحية بعد ايام التضحية لكونه خلفا عنها لعدم
 قدرته على الاراقة وهي الاصل ولتمام الحكم بالخلف ولتكنها لا تعود في العام
 القابل كالقدية لكونه اصلا من وجه دون مثل لان في المثل ينتقل الحكم الى المثل
 الاصيل واما معنى ما ذكر في البردوي لا يكون التصديق الاصيل في العام القابل

مبطلاً بالأدلة الأصلية المنصوص عليها في أيام النحر باحتمال كونه أصلاً
 قبل تمام الحكم بالخلف لأن العام القابل وقت يقدر فيه على إراء مثل الأصل
 وهو الأمانة الأمانة وهي مثل من كل وجه فالتفصيل في البردوى و شروحه
 (قوله وجب بالنص) وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام يكون
 أداء بالنص (قوله لأفضاء) وكلامنا فيه (قوله إذا وجب ابتداء) قوله تعالى صوموا
 (قوله لا خلفاً عن أصل) عطف على قوله ابتداء أي لا يكون الواجب في الأداء
 خلفاً عن أصل بل إذا وجب بالنص خلفاً يكون قضاء وكذا هذا (قوله قوله)
 أي قول السائل (قوله كوجوب الصلوة على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق)
 أي كما قال أصحابنا الثلاثة والسافعي إذا أدرك الجزء الأخير بعد ما أسلم لزمه قضاء
 فرض الوقت لوجود السبب حال صبرورته أملاً للوجوب مع الجزء الذي لا يتجزى
 من الوقت لا يمكن الأداء لزمه قضاء فرض الوقت لظهور أثره في حق القضاء
 فكذا هذا (قوله أو دلالة) عطف على النص يعني لا سبيل للقضاء بمثل غير
 معقول إلا النص أو دلالة (قوله بدلاً عن التفصيص) الذي يلزمه بالعهد (قوله
 فأنه) أي أخذ المال بدلاً عن التفصيص (قوله مخالفاً للقياس) لأن الدية لبس
 بمثل صورة ولا معنى للقتل (قوله بدلالة نص) ورد في الخطاء وهو قوله تعالى
 ومن قتل مؤمناً خطأ فدية مسلمة إلى أهله (قوله لا للبدلية والمثلية) لأن الدراهم
 والدينار والأبل لا تكون بدلاً ومثلاً للإنسان (قوله بل أصيانة الدم عن الهدر)
 أي بل إنما شرع الدية في الخطاء أصيانة الدم عن الهدر في المقتول فضلاً ومنه
 من الله تعالى إلى الجانبين (قوله لكونه عظيم الخطر) أي لكون الإنسان عظيم
 الشأن والشرف في الاحترام (قوله منه) مفعول له أشرع المقدر كما في البردوى
 والتوضيح أي إنما شرع الدية في الخطاء منه (قوله على القاتل) أي على من ضرر
 القاتل بأعطائه الدية مع عدم قصده (قوله بسلامة نفسه له) الباء سببية متعلقة
 بمنه واللام للنفع والضميران راجعان إلى القاتل فيكون منه على القاتل بأن سلمت له
 نفسه (قوله وعلى القاتل) عطف على القاتل أي ومنه على القاتل في إيجاب المال
 بأن لم يهدر دمه يقضى به حوائجه وديونه وينفذ وصاياه وحوائج ورثته الظاهر
 أن يقول وللقاتل كما في البردوى ولكن في التوضيح والكشف يعني فيكون
 من قبيل قوله تعالى أنك لعل هدى أو في ضلال مبين (قوله وقائله معذور) جملة
 حاله من فاعل لم يهدر وهو الدم أو من قوله على القاتل ويبرز أن يكون بمعنى مع
 أي مع قائله معذور (قوله وقد أحق به) أي بالخطاء (قوله كل عمد تعدر فيه التفصيص

لمعنى في المحل) يعنى اذا ثبت المال في الخطاء ففي كل موضع من مواضع العمد يتحقق
 هذا المعنى وهو تنذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى في المحل يجب المال ايضا قال
 صاحب الكشف ان المخصص من القياس بالنص يلحقه به ما يكون في معناه من
 كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمته الابوة وكذا
 اذا عفا احد الورثة يجب للمال لعدم تجزى القصاص كما سبق (قوله مع بقاءه)
 اى مع بقاء المحل لا يجوز القصاص بل يجب المال وهذا احتراز عن مات قبل
 القصاص فلا يكون في معنى الخاطئ افوات المحل (قوله كافي الصورة المذكورة) التي
 ذكرها بقوله والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقي المال
 او صاحبا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه انتهى (قوله فان المخصوص الخ)
 ما نقلناه من الكشف (قوله ليس كما ينبغي الخ) اقول قوله ليس كما ينبغي لا ينبغي
 لان معنى النص اما صريح او دلالة او اشارة فيكون دلالة النص نصا على ما حقق
 في محله (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) يعنى ان ما ليس بمال متقوم لا يضمن
 بالمال كما قال مشايخنا اذا شهد شاهدان بالنطائقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا
 بعد القضاء بالفرقة لم يضمن شئنا عندنا خلافا للشافعي وكذلك ان قتل رجل
 منكوبة رجل لم يضمن القاتل شئنا من المهر عندنا خلافا للشافعي ايضا وكذلك
 لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم تغرم للزوج شئنا عندنا وعند الشافعي في الكل
 المهر المثل وعندنا ملك النكاح ليس بمال متقوم وانما يقوم بالمال بضع المرأة تعظيما
 لخطره وانما الخطر والشرف للمملوك فاما الملك الوارد عليه فلا حتى صح ابطاله
 بغير شهود ولاولى ولهذا اى ولاجل تقوم البضع فخطره لم يجعل للبضع حكم
 المتقوم عند الرؤال اى عند خروجه عن ملك الزوج فالتفصيل في البردوى (قوله
 اذا عايناهما) اى بين ما ليس بمتقوم ومتقوم (قوله والمنفعة معنى غير متقوم)
 يعنى ان المنفعة وصف معدوم غير متقوم لعدم كونه موجودا فلا يكون ما لا عند
 الاصوليين وفي اللغة المال ما ملكته من كل شئ كافي القاموس والمغرب على ما روى
 عن محمد وفيه اشعار بان المنفعة مال واما عند الاصوليين انها ليست بمال فانه
 ما يدخر لوقت الحاجة ويدخل فيه ما يكون مباح الانتفاع شرعا وما لا يكون
 كالخمر والخنزير ويخرج عنه نحو حبة من شعيرة وكف تراب وشربة ماء كما يخرج
 الميتة والدم فالمال يثبت بالتوليد اى بادخار كل الناس او بعضهم فان ابيع الانتفاع به
 شرعا فمتقوم بالكسر والفتح كالاستقر والمحصل في المستقر فيه والمحصل عليه
 والا فغير متقوم فانت عرفت من هذا التحقيق ان في قوله والمنفعة معنى شئنا

لا يخفى على المتأمل (قوله من الاعراض الغير الباقية) صفة كاشفة للاعراض
لان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية وفي الغير المحلى باللام اختلاف النحاة فالاولى
ان يقول غير الباقية فان قيل اضافة غير لا تفيد التعريف فكيف يكون وصفا
للمعرفة قلنا الصفة المختصة ولو نكرة يجوز ان يكون وصفا للمعرفة قال ابو حيان
في البحر يجوز ان يكون النكرة وصفا للمعرفة اذ لوحظ ان الموصوف صار معروفاً
بهذا الوصف وفي الارشاد ايضاً يجوز وصف المعرفة بالنكرة عند ابن الطراوة
اذا كان الوصف خاصاً بالموصوف * نحو والمغنى رسول الزور قواد * وفي ايباها
السم نافع * فقواد صفة للمغنى ونافع صفة للسم مع انهما نكرتان والموصوفان
معرفتان انتهى وكذا قال الامام السخاوي ويمكن ان يوجه اللام في الاعراض الجنس
فيكون من قبيل ولقد امر على اللبم بسبني وكمثل الجمار يحبل اسفارا (قوله كالحركة)
اقول مراده بهذا التمثيل ان في عدم بقاء الاعراض منعاً ظاهراً ولا يخفى ان انعدام
الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل
آن الا ان يخص الحكم بالاعراض المنسجمة مثل الحركة والمنافع ولهذا الاختصاص
مثل المصنف بالحركة فعلى هذا يكون قوله الغير الباقية احترازية فتأمل فان
قيل كيف يرد العقد على المنافع الغير الباقية كالاجارة المتجددة يوماً فيوماً بل انا
فانا قلنا بانقضاء العين مقامها للضرورة الناس استحساناً فان قيل منافع الوقف
مضمونة مع انها غير متقومة قلنا مشايخنا جوزوا استحساناً ايضاً ميلاً الى جانب
الوقف وكلامنا في القياس لاعلى خلاف القياس (قوله كالصيد والحشيش) كذا
في التلويح فيه بحث لان كل ما يبيع الانتفاع به يتمتع به شرعاً كذا في كتب الفقهاء
لكنه غير محرز فراه ان المنفعة عندنا في حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض
غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة
فيتوقف على الباقي لا محالة وغير المحرز ليس يتمتع به كالصيد والحشيش فالمنفعة
ليس يتمتع به فلا يكون مثلاً للمال المتقوم فلا يقضى الابنص ولا نص (قوله
وليس فلبس) الواو والحال والفاء فذلكه يعني ان المنفعة ليست يتمتع به فلا يكون
مثلاً للمال فلا يقضى الابنص ولا نص فلافضاء (قوله وقد فرعوا على هذا الاصل)
اي قد فرع مشايخنا على عدم ضمان المنافع بالمال المتقوم يعني ان مال ليس بمال
لا يكون المال مثلاً له فلا يضمن (قوله فروعا كثيرة) وقالوا ان القصاص ليس
بمتقوم فلم يكن له مثل وقالوا ايضاً ان ملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق
بعند الدخول وبقتل المتكوجة وبردتها لانها ليس بمال متقوم (قوله ذكر

واحداً منها) أي ذكر المص من الفروع واحداً وهو قوله فلا يضمن قاتل القاتل
 لولي القاتل (قوله حيث فرعه) أي فرع صاحب التنقيح هذا الذي يبتني عليه
 الفروع (قوله ابتداء) أي جعل فرعاً ابتداءً ولم يجعل أصلاً من وجه وفرعاً من
 وجه لكن ذكره بالعطف فقال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص إذا قضى
 القاضي به ثم رجع ولا غير ولي القاتل إذا قتل القاتل لأن الشهود وقتل القاتل
 لم يفوتوا لولي القاتل شيئاً إلا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل قلت
 حاصل كلام صاحب التنقيح عطف الخاص على العام (قوله فقال تعقب
 على قوله ذكره عطف عليه) أي قال المص فلا يضمن الخ تعريضاً له (قوله
 لأنه تعليل بلا يضمن) والضمير راجع إلى قاتل القاتل (قوله الاستيفاء القصاص)
 لأن المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لأن المال ليس بمثل له صورة ولا معنى
 لأن ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته في حق الاستيفاء وقد ائلفه
 القاتل ضمناً لاتلاف المحل لا قصداً البذل فلا يضمن (قوله وإنما قبده بولي القاتل)
 وهو القاتل الأول (قوله لولي القاتل) وهو القاتل الثاني (قوله فإن خاف الفتور)
 أقول وفي هذا القضاء الذي بمضى الأداء تفصيل وتحقيقه رجل أدرك الإمام
 في الركوع من صلوة العبد يأتي بتكبيرات العبد قائماً أن كان يرجو أن يدرك الإمام
 في الركوع ليكون التكبيرات في القيام من كل وجه فإن خاف أن يكبر تكبيرات العبد
 أن يرفع رأسه فإنه يكبر الافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر
 تكبيرات العيد في الركوع وهي سنة ولا يرفع يديه لأن الرفع سنة ووضع الكف
 على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك السنة (قوله ويكون ذلك قضاء)
 لأن التكبيرات قد فاتت عن موضعها وهو القيام فكان قضاء لأنه غير قادر على مثل
 من عنده قريبة فكان ينبغي أن لا يقضى على المثل لعدم القدرة (قوله يشبه
 الأداء لبقاء محل الأداء) وهو القيام في التكبيرات في الجملة كقيام بعض الناس
 وهو الأحذب (قوله يشبه القيام صورة) أي حقيقة لأن القيام ليس إلا الانتصاب
 وهو باق باستواء النصف الأخير ويفوت الاستواء بفوات الاستواء في النصف
 الأسفل لأن استواء النصف الأعلى موجود فيها لكن فيها نقصان لما فيه
 من الانحناء وذلك لا يضر لأنه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كما سبق في الأحذب
 كذا قال الإمام الأسدي وأما عند أبي يوسف فلا يجوز لأنه يأتي به في الركوع
 وفاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قربته في الركوع
 فلا يصح أدائها فيه وأما قضاء العيد فلا تكبير في غير أيام التشريق والمسئلة

على اربعة اوجه فالتفصيل في الكشف فليراجع ثمة (قوله وحكما) عطف على
صورة اى ويشبه القيام حكما ووجه المشابهة ظاهر الا ترى ان تكبيرة الركوع
تخسب منها ولو لبست في حال محض القيام بل في حال الانتقال فاحتمل ان يلحق بها
نظائرهما الخ يعني تكبيرات العبد فوجب عليه التكبير في الركوع احتياطا
اعتبارا لشبهة الاداء فالاحتياط في العبادات ان يجب بالشبهة كذا في البردوى
(قوله واد اقيمة عبد) عطف على قوله كقضاء تكبيرات يعني القضاء الذى في حكم
الاداء مثل رجل تزوج امرأة على عبس مطلق غيره من ادى عين الوسط
او قيمة عبد الوسط اجبرت على القبول لان قيمة الشئ قضاء له لاحالة عند العجز
عن تسليم الاصل افسد كونه مسمى بحتم العجز باعتبار جهالة الوصف فاذا
ادى القيمة صح (قوله بكون تسليم وسط اداء) لانه زوج امرأته على عبد مطلق
مجهول من وجه وهو وصفه ومعلوم من وجه وهو جنسه فصح تسليمه من وجه
باعتبار كونه معلوما كما اذا كان عبدا له بعينه فوجب الوسط بتعيين الشرع
عندنا خلافا للشافعى لان انكاح عقد معاوضة عنده على قياس البيع والعبد
المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالانكاح فبأن مهر المثل (قوله وتسليم
قيمته) اى قيمة العبد الوسط (قوله قضاء حقيقة) لانه زوج على العبد وسلم
قيمته فيكون قضاء البتة (قوله لكونها) اى القيمة (قوله مثل الواجب) وهو المهر
المسمى (قوله لاعمينه) اى لاعمين المهر وهو العبد (قوله لكنه) اى تسليم العين
(قوله لما في القيمة من جهة الاصل) يعنى لما كان الاصل المسمى وهو العبد
لا يتحقق ادائه لجهالة الوصف الابهين ولا تعين الا بالتقويم صار التقويم اصلا
من هذا الوجه فصارت القيمة مناجاة للمسمى في الوجوب بخلاف العبد او المكبل
او الموزون الموصوف لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا لا قضاء
يشبه الاداء فلم تعتبر القيمة عند القدرة على الاصل (قوله بجهالة وصفه لا يمكن
ادائه الخ) يعنى باعتبار جهالة الوصف لا يمكن تسليم المجهول فيجب القيمة
كما اذا سمى عبدا غير او عبدا نفسه فابق (قوله فصارت القيمة اصلا) لان الاصل
المسمى وهو العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائه الابهين الاصل ولا تعين الا
بالتقويم فصارت القيمة اصلا (قوله يرجع اليه) صفة اصلا ضمير راجع اليه وضمير
اليه راجع الى التقويم الظاهر ان يقول ولا تعين بالشديد الا بالتقويم على العكس
كما في البردوى (قوله ويعتبر مقدما على العبد حتى كان خلف عنها) يعنى اذا
ادى عبدا وسطا قضاء لاداء مع انه مسمى لان القيمة بهذا الاعتبار قبل العبد

الذي يقضى به وكان تسليها من هذا الوجه اداء لاقضاء لان القضاء خلف
عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لاقبله فيكون بهذا الاعتبار خلفا

باب بيان صفة الحسن للمأمور به

(قوله من الحسن متعلق بلائد) يعني ان حكم الامر اى المأمور به لا بد ان يكون
موصوفا بالحسن من حيث كونه مأمورا به لا بالقتل نفسه كما قالت المعتزلة اذ العقل
غير موجب بحال لكنه ليس بهدر من كل وجه كما قالت الاشعرية (قوله لا بمعنى
كونه) اى الحسن (قوله صفة كمال) وان كان الحسن يطلق على العلم كما يقال
العلم حسن والجهل قبيح لكنه ليس بمراد لان الحسن كون الصفة صفة كما يقال العلم
حسن اى لمن اتصف به صفة كمال وارتفاع شأن كذا في شرح المواقف (قوله
او موافقا للغرض كالمعدل) لان ملائمة الغرض وموافقته كان حسنا وما خالف
كان قبيحا وما ليس كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنه بالمصلحة فقال
الحسن ما فيه مصلحة الظاهر ان يقول ولا موافقا ولا ملائمة قال الاخفش العدل بالفتح
مصدر قولك عدلت بهذا عدلا حسنا (قوله او ملائمة للطبع) لم يذكر في المواقف
وفي عقايد مولانا جلال الدين الدواني بل الحسن والقبح يقال لمعان ثمة الاول
صفة الكمال والنقص والثاني ملائمة الغرض فلا نزاع فيهما الثالث يتعلق بالمرح
والثواب والازم والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعى
وعند المعتزلة عقلى وملائمة الطبع كالخلوة والمرأة الجميلة اذا تزايدت بزينته
صارت جامعة الحسنين حسن لذاتها و حسن اغيرها (قوله فان ذلك) اى
ذلك الحسن الذي ذكرناه من غير المأمور به (قوله يدرك بالعقل) قبل ورود الشرع
(قوله بالاتفاق) اى يدرك ذلك الحسن بالعقل باتفاق المعتزلة والاشعرية
معنا لان اختلافهم فى حسن المأمور به فنوجب الامر عند الاشعرية ولا حظ
للعقل ومن مدلولاته عندنا فالعقل آلة وعند المعتزلة العقل موجه اياه (قوله
بل بمعنى كونه اضراب من قوله لا بمعنى كونه الخ) يعنى بل المأمور به من الحسن بمعنى
كونه متعلق المدح (قوله عا جلا فى الدنيا) يعنى باتيان المأمور بالمأمور به بالامر
يستحق المدح فى الدنيا عا جلا (قوله موجب الامر) بالقبح (قوله اى اثره الثابت به)
اى بالامر وهو حكم الامر المأتى (قوله فالفعل امر به حسن) سواء حسنه العقل
ام لا الظاهر ان يقول فالفعل الذى امر به (قوله لانه) اى الفعل (قوله لانه
حسن) قبل ورود الامر به (قوله والموجب له) عطف على قوله والحال
(قوله هو الشرع) اى مقصور على الشرع وهو السمع (قوله ولا دخل للعقل

فيه) يعني قالت الاشعرية لاحظ للعقل ولا عبرة له اصلا (قوله وانما العقل آلة
لهم الخطاب) يعني العقل آلة صالحة لمعرفة الحسن والقبح واثبات الاهمية
(قوله في هذا الرأي) يعني وافق رأي بعض الحنفية الاشاعرة في كون الموجب
للحسن هو الشرع فقط ولا عبرة للعقل ولكن عند جمهور الحنفية العقل ليس
بهدر لان للعقل دركهما في بعض الاحيان (قوله الحسن مدلوله) يعني قالت
المعتزلة الحسن مدلول الامر فلا يعرف المدلول من الدليل الا بالعقل (قوله
فالفعل عندهم حسن فامر به) يعني ان الفعل قبل ورود الشرع حسن بالعقل
فامر به لعدم حواجز تقبيح الشرع ما قطع العقل بحسنه وبالعكس عندهم (قوله
على عكس ما عند الاشاعرة) وهو لانه حسن فامر به فلا عبرة للعقل قبل السمع (قوله
والموجب له) اي الحسن (قوله ولا دخل للشرع) اي لاحظ للشرع في الحكم
الحسن (قوله ابتداء) يعني ان كل الحسن توليد عقل عند المعتزلة في اغلب الاحيان
فالشرع ينسب في البعض حسنا لعدم تخريبه لما استحسنه ابتداء هذا ما ذكره
القوم في معنى الشرع ان معنى الشرع مبين في البعض وامامنا ذكر المص من قوله
فانه ربما يظهر انه الى قوله وان لم يظهر وجه اقتضائه فلا يعطى العليل شفاء
والغليل ماء (قوله لامطلقا بل للعقل درك في بعض الاحيان) يعني ان حسن الامر
ايجاب في حق معرفة الله تعالى وصفاته وللعقل درك الحسن يفهم العادى
لا لايجاب في غير معرفة الله تعالى (قوله بوجوب الايمان على الصبي العاقل)
اقول هذا على مذهب المعتزلة قال فخر الاسلام في آخر البردوى في باب بيان
العقل اختلف الناس في العقل اهو من العلة الموجبة ام لا فقالت المعتزلة ان العقل
علة موجبة وقالوا الصبي العاقل مكلف على الايمان وقالوا فحين لم تبلغه الدعوة
فلم يعتد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار وقالت الاشعرية انه لا عبرة
بالعقل اصلا دون السمع حتى ابطالوا ايمان الصبي وعندنا لا بالعقل كفاية بحال
ولهذا لما في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة
وام تصف وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبين من
زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها ولو عقلت وهي مراهقة ووصفت
الكفر صارت مرتدة وبانت من زوجها ذكر ذلك في الجامع الكبير فعلم به انه
غير مكلف بالايمان انتهى ومن هذا التحقيق عرفت عدم وجوب الايمان على
الصبي مع ان حكم فخر الاسلام على عدم وجوبه على الصبي يكفي فان القول
ما قالت حذام ثم اقول في توجيه كلام القائلين وفي الجواب على صاحب الكشف

ان المراد بالوجوب وجوب اصل الايمان بلا تكليف قال فخر الاسلام ايضا في قبيل
باب اهلية الاداء اذا عقل الصبي واحتمل الاداء اى قدر قلنا بوجوب اصل الايمان
دون ادائه حتى صحح الاداء وذلك لما عرف ان الوجوب جبري من الله تعالى بالاجاب
باسباب وضعت لاحكام اذالم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف
وخطاب وانما التكليف في الاداء ولا خطاب ولا تكليف على الصبي بمجرد العقل
حتى يباين فثبت انه غير مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء يبنى على كون الشيء
مشروعا وعلى قدرة الاداء لاعلى الخطاب والتكليف كالمسافر يؤدى الجمعة
من غير خطاب ولا تكليف فيصح منه مباشرة لان الاهلية القاصرة والقدرة
القاصرة كافية لجواز الاداء لانه نفع محض يجوز تصحيحه من الصبي بناء على
وجود الاهلية القاصرة وهى عبارة عن وجود العقل وقدرة البدن قبل البلوغ
فوجب القول بصحة ايمان الصبي العاقل لما ثبت اهلية ادائه ووجد منه بحقيقته
اذلا ايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه الاقرار وعرف منه التصديق لان التصديق
انما يعرف بالاقرار من هو عاقل مميز لان الشيء اذا وجد بحقيقته لا ينعدم بالاخبار
من الشرع كالطلاق والعناق وذلك في الايمان باطل لان الخبر من الايمان كفر
مع انه من حقوق الله تعالى وحسن لا يحتمل القبح ولا ضرر فيه بوجه لانه ايمان
وحرمان الارث يضاف الى كفر الابوين وباقي الورثة وكذلك القرعة باسلام
الزوجة انتهى ملخصا فعلم من هذا التحقيق وجوب الايمان على الصبي العاقل
بلا تكليف ولولا يكن الايمان واجبا على الصبي السافل كيف يصح ايمانه واسلامه
وامانه حتى قالوا اذا سلم احد الابوين ثم ارتدوا لحق به الحرب لم يحكم بارتداد الصبي
العاقل الذى اسلم بدينه لان اسلام الصبي العاقل بالاصالة لا بالتبعية بالابوين
حتى خصص التبعية في الحديث المشهور بغير العاقل كما ذكر في القهستاني
(قوله اى الحسن مدلول الامر) الضمير راجع الى الامر لا الى الحسن بل الحسن
مبتدأ مخذوف خبره مدلوله (قوله اى فيما يفهم العقل حسنه عندنا) لا بمعنى
ثابت قبله كما قالت المستزلة (قوله موجبه اى الحسن اثر الامر) اى اثر الثابت بالامر
كما قال الاشعرة (قوله اى غير المفهوم) معنى غير ما يفهم العقل حسنه عندنا
على ما قاله صاحب الميزان (قوله انه مدلوله) اى الحسن مدلول الامر (قوله
فلا عينسا) اى اذا كان افادة ما ذكر الخ في غايه الاشكال فلا يجب عينسا
ان نطوى اى ان نتعمد (قوله عن الاشتغال بها) اى بافادة ما ذكر الخ (قوله كذبح
المقال الخ) مفعول نطوى اى ستر المقال واضماره يقال طوى فلان عنى كشيحه

اذ قطعك اى اعرض عنك وهو الاحتراز المزمع لطى الكشف كذا قال ميرزا جان
 (قوله هو الشرح) الظاهر ترك هو (قوله وانس العقل مجرد آفة فهم الخطاب
 فقط) كما قال الاشاعرة (قوله بل هو) اى العقل (قوله قبل السمع) اى بدون السمع
 وان ارد الشرح به الظاهر ان يقول بدون السمع لان لفظ قبل السمع يومهم
 ان يكون الحسن الذى يدرك بالعقل قبل السمع وارداله الشرح بعده (قوله
 كصدق النافع) اى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل
 عاقل يحكم بهما بلا توقف (قوله اوبه عطف على قوله بلا كسب) اى او يعرف
 بالكسب والنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع كذا فى المواقف
 الاولى ان يقول كحسن الصدق الضار لان النجاة فى الصدق فلا حسن
 فى الكذب لقول النبي عليه السلام المسلم لا يكذب فيعرف حسن الصدق الضار
 من هذا الدليل فيكون بالكسب والنظر لا يبيد بهمة العقل (قوله واخر بعده)
 اى بعد السمع يعنى لا ندرك حسنه بالعقل لا بالضرورة ولا بالكسب لكن يعرف
 بعد ورود السمع كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع
 ان ثمة جهة محسنة اوجهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمة
 الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع
 عنهما باهره ونهيه كذا فى شرح المواقف (قوله المأمورية) نوعان فى وصف
 الحسن حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره فالحسن لمعنى فى نفسه ثلاثة
 اضرب ضرب لا يقبل سقوط وصف الحسن بحال وضرب يقبله وضرب منه
 يلحق بهذا القسم لكنه مشابه لما هو حسن لمعنى فى غيره والذى حسن لمعنى
 فى غيره ثلثة اضرب ايضا فاضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم
 بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذى قبله بحال وضرب منه ما هو احسن لمعنى
 فى غيره لكنه يتأدى بنفس المأمورية فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه
 وضرب منه ما هو حسن حسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه
 او لحقابه وهذا القسم يسمى جاءها لاشتماله على ما هو حسن لعينه واغیره (قوله
 اى اذا كان) يعنى ان الفاء ذللك (قوله اما حسن الحسن فى نفسه) اى حسن
 المأمورية الحسن فى ذاته يعنى انصف بالحسن لهذا الوصف (قوله سواء كان
 لعينه) فكذلك الايمان بالله وصفاته لان الايمان بالله تعالى وصفاته حسن لعينه وانما قلنا
 وصفاته احترازاً عن آمن بالله ووحدانيته وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة
 (قوله او جزئه الخ) يعنى ان الحسن لمعنى فى نفسه ينقسم الى الحسن لعينه والى

الحسن الجزئية لان الجزئ الصادق على الكل كالعبادة جزء يصدق على الصلوة
والصلوة عبادة مع خصوصيتها فالعبادة جزءها الصادق عليها فهو المراد
من قوله او لجزئ لا الجزئ الذي لم يصدق على كل كالا جزء الخارجية من
الصلوة كالتكبير والسجود والركوع مثلا لان جزءا واحدا منها لا يطلق على
الصلوة على ما حققه صاحب التوضيح وكذا من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا فيكون حسنا لجزئته كما
اذا وجد من المتأفق اقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا لوجود
الاقرار وكافرا عند الله لعدم التصديق وهو الركن الاصيل في الايمان لكن
مطلق الحسن لا يسقط عن الاقرار بواحدة نية الله تعالى البتة ولو سقط لصار
الاقرار حالة الاكراه قبيحا مع انه يحكم على اسلامه والاي لم يرتفع الضدين
وهو الحسن والقبح عنه ولم يقل به احد فثبت ان حسن الاقرار مطلقا غير
ساقط بحال سواء كان بالاكراه او بالتفاق وعلى هذين الوجهين يكون الحسن
لجزئته لان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب
والاقرار باللسان الا ان الاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه
فيكون الايمان عبارة عن الشئين وان وجد احدهما دون الآخر يكون الحسن
لجزئته في الظاهر والباطن لكن على ما ذكره صاحب التوضيح لا يكون كلاهما حسنا
لجزئته لان الحسن باعتبار الجزئ عنده انما يكون حسنا لجزئته اذا كان جميع الاجزاء حسنا
بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لئنه اذا كان لا يكون المجموع حسنا وعندى ان
التصديق القلبي حسن لانه ركن اصلي فالعبارة له كما يقال الحج عرفه وان
لم يوجد ركن زائد وهو الاقرار لانه يحتمل السقوط حالة الاكراه فيكون حسنا
واما تصديق المتأفق ايسر بحسن لجزئته لانه لم يوجد ركن اصلي فلا يكون
حسنا (قوله بخلاف الحسن لغيره) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان كلامنا
في حسن لذاته فلا يكون بهنا الاعتبار من هذا القبيل فاجاب بقوله
بخلاف الحسن لغيره حاصله ان الحسن اما لذاته او لغيره فلا وانعطت بينهما
فيكون داخلا في نفسه لان جزء الشئ داخل في الشئ بخلاف الحسن لغيره
لان اتصاف المأ موريه بالحسن فيه باعتبار حسن في غيره فلا يدخل فيه (قوله
واما حسن لمعنى في نفسه الخ) مقول قول الجمهور (قوله وهو الحسن) خبر ان
(قوله لا صي اخر) على ما حققه صاحب الكشف ولاجل هذا قال المص
اما حسن الحسن في نفسه ولم يقل اما حسن لمعنى في نفسه (قوله حتى يحتاج

الى تكليف ارتكبه صاحب التنقيح وهو اى حسن الفعل اما لعينه اولشي
آخر ثم ذلك حسن لعينه وهو اما جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما
صادق على الكل كالعبادة جزء صادق على الصلوة والصلاة عبادة مع
خصوصيته فالعبادة جزءها كاسبق (قوله حقيقة لان وصف الحسن ليس حكما
بالمشابهة الى حسن في غيره) وهو النوع الاول والثاني من القسم الاول كاسبق
(قوله بان لا يكون فيه شبه بالحسن لغيره) كالزكاة لان حسن الزكاة يلحق بالحسن
الذى في نفسه كالصلوة لان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما لله تعالى
قولا وفعل فشا بهت الزكاة باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء
(قوله فاما ان لا يقبل ذلك الحسن) الذى كان في نفسه حقيقة (قوله سقوط
التكليف) اراد قول البردوي فاما ان لا يقبل سقوط وصف الحسن بحال
سواء كان مكرها او غير مكره كالتصدق (قوله وهو) اى التكليف من الله
الى العباد (قوله الزام ما فيه كلفة) وهو لا يسقط بحال لان الالتزام والتكليف
وجدانى لا يتلغى عليه الا الله تعالى (قوله وفي اختياره) اى في اختيار المص
سقوط التكليف (قوله على قول فخر الاسلام) متعلق على قوله وفي اختياره
(قوله اما ان لا يقبل) مقول قول فخر الاسلام (قوله يعنى ان في وصف الحسن
الح) لفظ ان وفي سهو ان من الناسخ لان بعض الشراح فسر يعنى وصف
الحسن وبعضهم بلى وصف الحسن (قوله فائتان) مبتداء مؤخر وفي اختياره
خبره (قوله الاولى) اى الفائدة الاولى التى اختاره لاجلها (قوله دفع ما يرد عليه)
اى على فخر الاسلام (قوله انه لا يلزم بيان ما) لان من محذوفة من ان المنعوجة
قب ساء لا اتفاق كالحذف من المفاعيل (قوله فقتل كان مأجورا فكيف
يكون حسنة سافطا) وانما سقوط وجوب الاقرار وهو التكليف ولا يلزم منه سقوط
حسنة لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب لان عدم المأزوم
لا يستلزم عدم اللازم اقول في الجواب عن الاختيار لهذه الفائدة بانه لا يلزم
من كون المصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو لم يسقط حسنة
لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقى ذلك حراما كما كان الا ان
الترخص ثبت رعاية الحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء
حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار واجب ايضا ان معنى قول
فخر الاسلام ان لا يقبل سقوط هذا الوصف اى كونه مأمورا به كالتصدق بق
فانه مأمور به في جميع الاحوال (قوله وضرب يقبله) اى قبل سقوط هذا الوصف

كالاقرار فانه لا يبقى بأمره في حال الاكراه وما ذكر شمس الأئمة ادل على هذا المعنى
فانه قال والنوع قسمان حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال يعنى به السقوط
عن المكلف وحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الاحوال فلا يبقى لاختيار
المص فائدة وانت خبير ان محل هذه الفائدة ان ثبت بعد قوله او يقبله كالاقرار
او تقديم قوله الثانية بلن يجعل الاولى فافهم (قوله الثانية) اى الفائدة الثانية
(قوله ان التكليف) الذى اختاره المص (قوله كفى الصلوة) اى بالحسن الذى
فى الصلوة لان الصلوة موصوفة بالحسن لكونها تعظيما لله تعالى قولاً وفعلًا
اقول قول فخر الاسلام لا يقبل سقوط هذا الوصف اى وصف الحسن بحال
يشمل الصلوة لان قول المذكره الصلوة ليست بواجبة مع اعتقاد الوجوب
لا يخرجها عن مطلق الحسن كفى التصديق (قوله بالسعى فى حصوله) اى
فى حصول الموصوف بالحسن كن آمن بالله وصفاته موصوف بحسن الايمان
على التحقيق من حين آمن بالله وصفاته موصوف بحسن الايمان على التحقيق
الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة (قوله
فانه) اى التصديق بوحداية الله تعالى (قوله كيف الخ) لان التصديق
اذعان والاذعان علم والعلم من مقولة الكيف عند الجمهور على ما حقه السيد السند
والفاضل الدواني اقول هذا التصديق اختياري لانه هو الاثر المترتب على النظر
وهو فعل اختياري لا الكيف الذى يحصل بلا نظر بديهة وضرورة فيكون
اختياريا فى حصوله بهذا المعنى وهو المراد بالتصديق اعلم ان كيف اسم مبهم
مجهول الماهية ومجهول النسبة وغير ممكن على ما حقه الكائن فى شرح المخلص
اقول الايمان هو التصديق من القائم بقلبه الدائم من حين آمن الى الابد على ما حقه
صاحب الكشف فكيف يكون كيفا مبهما غير ممكن بل ممتنا قادرا فى قلب المؤمن
(قوله والانفعال) اى من مقولة الانفعال والاضافة عندهم فلا يكون الانفعال
اختياريا كقبول الجسم اللون مثل صفرة الذهب لامن مقولة الانفعال كحمرة
الحجل وصفرة الوجع لان التصديق ليس من الانفعال الذى هو سريع الزوال
بل من الانفعالات القارة الدائمة الثابتة كصفرة الذهب لان انفعال قلب المؤمن
بالايمان القارة الثابتة لا يذوق منه الى ان مات كصفرة الذهب والفرق بين الانفعال
والانفعالات المذكورة فى محله (قوله لا اختيار) صفة كيف وانفعال (قوله فى حصوله)
اى فى حصول كيف كقول الجسم اللون او فى حصول انفعال كحمرة الحجل وصفرة

الوجل فلا اختيار لهما لاحد لانهما ضروريان كرمشة المرتعش اقول اذا كان
 كيفا وانفعالا ضروريا كما قال المص لانظر يا كما قلنا لا يثبت المؤمن ولا يعاقب
 الكافر بكفره لانه ليس بمكسب (قوله مع ورود الامر به اى بالتصديق) اقول
 وورد الامر الى التصديق الضرورى لا ينفى الحكم العليم بل التصديق
 اختيارى يترتب الصواب والعقاب على الاختيار (قوله فى الايمان) اقول
 بل التصديق هو الايمان بالله تعالى وصفاته (قوله وهو التصديق المنطقي)
 اى التصديق بالله تعالى تصديق منطقي (قوله وراست كوى داشتن) فيه بحث
 لان فى تصديق القلب وهو الايمان راست وكوى داشتن نيست بل اعتقاد والقلب
 معتبر هنا بالانفس والا يكون اقرارا لا تصديقا فتأمل (قوله وحاصله) اى
 حاصل التصديق (قوله الاذعان والتبول لوقوع النسبة او لوقوعها كالتصديق
 المنطقي) يعنى ان التصديق اى الحكم فى اصطلاح المنطق ادراك ان النسبة
 وافعة فى الموجبة الجزائية اولست بواقعة فى السالبة هذا عند المتأخرين
 لان التصديق ليس عبارة عن المجموع المركب من الحكم ونصوات اطرافه
 بل التصديق هو الحكم وحده والباقي شرط عند الجمهور فيكون التصديق
 بنسبة الوحدة الى الله تعالى ادراك ان النسبة واقعة فيكون عين التصديق
 المنطقي وهو الاذعان لكن نازعوا فى تسمية التصديق بالاذعان وهو الحكم
 فقال المتأخرون هو الايقاع او الانتزاع لا الوقوع او اللوقوع وهو المذهب
 المتقدم (قوله وتسميته تسليما الخ) منصوب بواو مع اى حاصل التصديق
 الاذعان مع تسمية التصديق تسليما اى بالتسليم لان الامام الغزالي عبر عن التصديق
 بالتسليم والالتقاء وتبعه التقنازاني وبعض المتأخرين وجعلوا ركنا للايمان
 قال الفاضل الدواني اعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر هو التلفظ بالشهادتين
 والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاثبات
 بالشهادتين والصلوة والزكاة والصوم والحج والا قرب ان يفسر التصديق بالتسليم
 الباطنى والانتقاد القلبي انتهى ملخصا اقول هذا الاقرب هو المراد بالتسليم
 (قوله زيادة توضيح المقصود الخ) مفعول للتسمية لان المقصود بالتصديق
 وهو الاذعان التسليم الباطنى والانتقاد القلبي والا يكون الاسلام متفككا عن الايمان
 كما قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا سلبنا فيصيح ان يكون
 الشخص مسلما فى ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا فى الحقيقة والاسلام الحقيقى
 المقبول عند الله لا ينفك عن الايمان الحقيقى بخلاف العكس كما فى المؤمن المصدق

بقوله التارك الاعمال هكذا حققه الدواني (قوله وهم) اقول ليس بهم
 لان التصديق في اصطلاح الاصول غير التصديق المنطقي والعرفي وهو يطلق
 في العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبتة اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح
 الاصول يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء او التحذير
 فكيف يصدق عليه فتأمل (قوله وحصوله للكافر والمنافق) اى حصول
 التصديق لهما (قوله هم الخ) اقول هذا ليس بممنوع بل نادر واسلامه صحيح
 قال فخر الاسلام ومن صدق بقوله ولم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان
 وكان مختاراً في التصديق كان مؤمناً عند الله تعالى ان تحقق انتهى وقال الشرح
 وانما جاء بحرف الشرط لانه في غاية الندرة (قوله ولو سلم في البعض اى ولو سلم
 في البعض صدق بقوله لان الايمان هو التصديق فحسب لانه عمل القلب ولا يتعلق له
 باللسان لان الايمان بالله تعالى هو التصديق لغة وعرفاً فيما اخبر به على لسان
 رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم او تصديق رسول الله فيما بلغ عن الله
 (قوله يكون كفرة باعتبار وجوده باللسان) قال فخر الاسلام فمن صدق بقوله وترك
 البيان من غير عذر لم يكن مؤمناً عند الله تعالى فكان من اهل النار وهو مذهب
 فخر الاسلام وشمس الأئمة واكثر الفقهاء وتمسكوا بفنواهر النصوص فنحو قوله
 عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وقوله عليه السلام
 امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عليه السلام بضع
 وسبعون شعبة فافضلها لا اله الا الله وغير ذلك فعلى هذا لا يكون بالتصديق
 مسلماً كتصديق ابي طالب حتى استدل الروافض على اسلامه بقوله نعم الدين
 دين محمدينا وتصديق ابي جهل قال ابو حيان في البحر قال الاخنس بن المشريق
 لابي جهل يا ابا الحكم اخبرني عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه ليس عندنا
 احد غيرنا فقال له ان محمداً الصادق وما كذب قط ولكن اذا ذهب بنوقصى
 باللواء والسقاية والنبوة فاذا يكون لسائر قريش انتهى (قوله ليس ايماناً
 في نفس الامر الخ) لان الايمان في الحقيقة عبارة عن التصديق لانه ركن اصلي
 وليس انا وقوف ولا اطلاع على ما في الضمائر فهو مؤمن عندنا وعند الله من
 اهل النار بل من اصحاب اسفل السافلين (قوله وعندنا اذا علمناه) اى عندنا ليس
 بايمان اذا علمنا نفاقه (قوله فلنفاء التصديق) اى لنفاء تصديق المنافق لهدم
 اطلاقنا على ضميره والله هو المطلع على الضمائر (قوله ليس اللسان معدنه) اى
 ليس اللسان معدن التصديق اى محله بل شرط اجراء الاحكام في الدنيا (قوله

وفيام السيف) أي قيام سيف المكره على المكره وهذا يدل على ان الاكراه
 المعبر انما يكون باقدرة على ايقاع القتل لا بالضرب والخويف بالقتل بلاقدرة
 على ايقاعه (قوله يدل على عدم تبذله) أي ان كان متبدلا لاحتياج الى السيف
 (قوله يدل على فواته) أي الاصل وهو التصديق (قوله ولو عند الله) الظاهر
 ان يقول عند الله كما قال فخر الاسلام وصاحب الكشف (قوله لا المصدق
 الغير المتمكن ولو كان نادرا) يعني لفظ لا في النبي فيقتضي الاجتناب حاصله من
 صدق بقلبه وان يتمكن الوقت للبيان يصير مؤمنا عند الله تعالى ولو نادرا اقول
 هذا القول يخالف قوله وحصوله للكفار ممن فتأمل في الجواب (قوله ولا المتمكن
 عند الاجتناب على الاقرار) عطف على قوله لا المصدق الغير المتمكن أي يكون
 المصدق بالاكراه على الاقرار مؤمنا مع انه غير متمكن على التصديق (قوله
 او الانكار) عطف على الاقرار يعني من اجبر على الكفر مع انه غير متمكن عليه
 بل متمكن على الصدق يكون مؤمنا كما كان ولم يكن كافرا لانه اذا تبدل بضده
 بعذر الاكراه لم يعد كافرا لان اللسان ليس معدن التصديق فلا يكون تركه
 حالة العذر موجبا للتكذيب بخلاف القلب فانه معدن التصديق فتركه يوجب
 التكذيب وان كان معه العذر (قوله فان الاكراه الجلي لا يعدم الاختيار
 بل يفسده) الغاء علة لمفهوم قوله او الانكار (قوله والاسلام مما يثبت بالشبهة الخ)
 بالنصب عطف على الاكراه وعلة لمفهوم قوله ولا المتمكن عند الاجتناب حاصله
 جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان التصديق ركنا اصليا ولم يعد كافرا بعذر
 الاكراه لان اللسان ليس معدن التصديق فيقتضي ان لا يكون الكافر المصدق
 مسلما انمكنه على الكفر مع انه يحكم بالاسلام فان اقرار المكره في الاسلام جائز فاجاب
 بقوله والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو بعد الاقرار بالشبهة ولا يعلو
 باخذ الخراج والجزية وغيرهما (قوله فيكفي نبيد) أي في الاسلام (قوله الاختيار
 انفساد) أي اختصار الموجود للمعجور فينتاب الفساد الى الصحة النافعة في الدنيا
 والاخرة فزعم الفساد هذا الفساد ويخرج صاحبه من النار المخلد ويدخل الجنة
 وهي دار الخلود (قوله والصلوة) عطف على قوله كالاقرار يعني ان الصلوة مثل
 الاقرار في قبول سقوط التكليف كما سقط التكليف من الاقرار حالة الاكراه سقط التكليف
 الصلوة باعذار كثيرة (قوله بسدر الجنون والاعماء) اذا استغرقا اليوم (قوله والحج
 وانفساء مطلقا) فان قيل التصديق ساقط ايضا بسدر الجنون والصبي اذا باغ
 نحنونا فلا فائدة في تخصيص الاقرار قلت وجوب التصديق ما كان ثابتا عليهما

حتى سقط بالعذر (قوله وهي) أي الصلوة (قوله وإن شاركته) وصلية متعلقة
بالصلوة أي وإن شاركت الصلوة الإقرار (قوله أي الصلوة أدنى من الإقرار
الح) أقول أي شيء الجأه على هذا التفسير مع أن الصلوة ليست أدنى من التصديق
الذي هو ركن أصلي بل دونه قال فخر الإسلام إلا أنها دون التصديق وهي
نظير الإقرار حتى سقطت بعذر كثيرة إلا أنها ليست بركن في الإيمان بخلاف
الإقرار انتهى (قوله وليست ركناً مثله) الظ أن يقول لأنها ليست ركناً أي ليست
الصلوة ركناً في الإيمان مثل الإقرار لأن الإقرار في الإيمان ركن زائد (قوله
لاحقيقة وهو ظاهر) لأن الركن في الإيمان التصديق والإقرار لا الصلوة (قوله
ولا الحاقاً) عطف على قوله لاحقيقة (قوله إذ لا تدل عليه) أي لا تدل الصلوة
على الركن في الإيمان (قوله عدم ما كثر الصلوة) إذا لم يصل في عمره لم يحكم
بالكفر بعد الإيمان (قوله كالإقرار) أي كدلالة عدم الإقرار في حال الاختيار
على عدم التصديق لأن التصديق دائر مع الإقرار وجوداً وعدمه (قوله
ولا وجوداً) أي لا يدل على الإيمان وجود صلوة الكافر منفرداً (قوله الأعلى هيئة
مخصوصة) يعني مع الجماعة وهي صفة كمال وسنة مؤكدة حاصل الاستثناء جواب
سؤال مقدر تقديره أنت قلت أن الصلوة لا تدل على الإيمان وجوداً وعدمه
مع أن صلوة الكافر مع الجماعة تدل على إيمانه ويحكم عليه بإسلامه فاجاب
بقوله الأعلى هيئة مخصوصة يعني لا يلزم علينا الكافر إذا صلى بجماعة فإن صلواته
تدل على إيمانه لأن الدلالة على الإيمان باعتبار اتباعه الجماعة التي فيها اتباع
الغرض والسنة وهذا الاتباع إقرار بوحدة نبوة الله تعالى وسنة رسول الله فيصبر
مسئلاً حكماً لأنه يشبه المسلم حتى لو صلى وحده لا تدل على الإيمان وهذا سره
(قوله وسره) أي سر كون الإقرار ركناً (قوله بالجمع بين باطنه) أي التصديق القلبي
(قوله وظاهره) أي الإبان بالشهادتين والصلوة والصوم والحج والزكاة (قوله
كما هو) أي كمال الإيمان (قوله فعين) لذلك المجموع (قوله فعل اللسان) كالشهادتين
في الإيمان والتكبير والقراءة في الصلوة ورفع الصوت بالتلبية في الحج لقوله ضل الله عليه
وسلم أفضل الحج العج والشج العج رفع الصوت بالتلبية والشج أراقة الدم وإن لم يكن
الاحتياج إلى اللسان في الصوم عين لذلك المجموع اللسان بناء على الغالب
(قوله لأنه) أي اللسان (قوله موضوع للبيان) أي لبيان ما في ضميره لأن عمل اللسان
هو النطق الذي يفصح عن كل خفي ويحكي عن كل مشبهة كذا في الكشف
(قوله ولذا) أي ولاجل كون اللسان موضوعاً للبيان (قوله جعل رأس الشكر الحمد)

كقوله عليه السلام الحمد رأس الشكر والحمد لا يكون الا باللسان وحده لان الحمد
الثناء على الجليل من نعمة او غيرها باللسان وحده وتقبضه الذم ولبس بمقلوب
مدح لانه متعلق بالحمد فتمدح جوهره ولا يقال الحمد كما قيل مدحت اللؤلؤ على
صفائها ولا يقال جدت اللؤلؤ على صفائها لان صفاء اللؤلؤ ايسر باختيارى وفى
جده تعالى على صفائه جوا بان مشهور ان لكن لا يساعده هذا المقام واما عند
صاحب الكشف الحمد والمدح فاخوان مترادفان لا فرق بينهما ومثله اللؤلؤ
موجه بالمصنوع (قوله لا) اى ام يجعل سائر الاركان من القلب واليد رأس الشكر
وان كانا شرا كما قال الشاعر * افادكم انتم ائمة * يدي ولساني والعنبر المحجبا *
(قوله واشار الى الفرق الثانى) بين الصلوة والاقرار (قوله باعذار كثيرة) اى تسقط
الصلوة باعذار كثيرة (قوله كما سبق) وهو عذر الجنون والاعفاء والحبض والنقص
(قوله بعذر واحد وهو الاكراه الخ) اقول انت عرفت ان الاقرار ساقط عن الصبي
والمجنون اذا باغ مجنوننا بل التصديق ايضا فكيف يكون سقوط الاقرار بعذر
واحد ويمكن ان يجاب وجوب التصديق والاقرار ما كانا ثابتين عليهما حتى
سقط بعذر الصبي والجنون (قوله اذ فيه تجويع النفس الخ) ظرف لبس
اى الصوم لبس بحسن في ذاته لانه تجويع النفس بالمأمور بالاكل والشرب (قوله
ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه) عطف على تجويع النفس اى ومنع النفس عن
النعم المخلوقة لهم المعدة لاجلهم (قوله مع التصور المبيحة) بقوله تعالى حاق
لهم ما فى الارض جميعا وبقوله تعالى كانوا فى الارض حلالا طيبا وبقوله تعالى
كلوا واشربوا (قوله بوسطة حسن) قهر النفس المركبة من الطبايع الاربعة
(قوله هى اعدى اعداء الانسان) الظاهر ان يقول اعدى اعداء الله والمؤمنين كفى
قصة داود عليه السلام عاذ نفسه فانها انتصبت له ان فقهرها بمنع الاكل والشرب
والوقاع (قوله زجرها) اى للنفس (قوله عن ارتكاب العصيان) حتى صارت راضية
ومطمئنة (قوله والزكوة) عطف على قوله كالصوم (قوله لان فيها اضعافه) اى
في الزكوة تنقيص ماله وهو ممنوع عقلا وشربا (قوله وانما حسنت) اى الزكوة (قوله
بواسطة دفع حاجة الفقير) الذى هو مجبور فيها (قوله والحق) اى وكذا الحق لبس
بحسن في ذاته (قوله فانه الخ) الغاء حلة لبس اى لان الحق (قوله قطع المسافة الى
امكنة مخصوصة) يعنى الى مكة بهجران الاوطان (قوله وزيارة لها الخ) الظاهر
ان يقول والزيارة لها اى الامكنة التى هى البقاع المختلفة (قوله بمنزلة السفر
للحجارة) فى تحمل المشاق بل قوية عن سفر البحارة فضلا عن ابتلاء اصحاب الجبال

(قوله وزيارة البلدان) عطف على السفر اي وبمثلة زيارة البلدان (قوله وانما حسن) اي الحج (قوله بتشريف الله تعالى اياه) اي البيت الذي لبس بمسحق بنفسه اعظم بل بتشريف الله تعالى اياه لان البيت تراب وحجر كسائر الاماكن سوى الحج الاسود الا ان الله تعالى اعظم البيت وامرنا تعظيمه الاولى ان يقول بتشريف الله اياه وسائر البقاع لان الركن الاعظم في الحج الوقوف بحبل العرفات كما قال النبي عليه السلام الحج عرفه (قوله لكن هذه الوسائط لا يخرجها عن ان يكون حسنة لئنيها) هذا جواب اشكال وهو لما صارت حسنة بهذه الوسائط فكيف يكون حسنا لحسن في نفسه بل يكون احسنا لحسن غيره فيخرجها عن الحسن في ذاته فاجاب بقوله لكن هذه الوسائط الخ (قوله لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا الى الخير والشر) فيقتضي بصرفها الى الخير يكون حسنا (قوله الا انها) اي النفس (قوله حتى كانت بمنزلة امر جبلي) اي كان اقبال النفس الى المعاصي وميلها الى الشهوات امر جبلي يعني ان حسن الوسائط غير معتبر لان هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها لان النفس ليست بجائبة في صفتها ولا مختارة في عداوتها بل هي مجبولة عليها (قوله بمنزلة الاحراق للدار) اي بمنزلة جيلة النار في احراق الاشياء المستعدة (قوله لا يحسن قهرهما) اي لا يحسن في قهر النفس (قوله اذ لا فيج في الاضطرابي) الاولى ان يقول اذ لا حسن ولا فيج في الاضطرابي وفي شرح المواقف وغيره ان الحسن والنجس ليسا عقليين لان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيهما بحسن ولا فيج لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منها انتهى فلا يكون في قهره حسنا فلا يكون الوسائط غير مستحقة بالحسن فان قبل لما كانت النفس مجبولة عليها فكيف يستحق القهر على ما ليس باختيارها قلت المراد من القهر صرفها عن هواها لئلا يقع في المهالك بسبب هوانها كقوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى (قوله والفقر) الظاهر ان يقول بالفقر (قوله انما يستحق الاحسان) يعني ان الفقير ليس يستحق تعبسا ولا بس بمختار في كونه محتاجا الى الغير فقيرا مفترا الى مثله وانما العباد لله تعالى والفقير يستحق الاحسان وطبع الانسان ميل الى الاحسان (قوله من جهة الرحمن) يجعله فقيرا (قوله لامن جهة الانسان) باختيار كونه فقيرا محتاجا الى الغير بل كل انسان باختياره يطلب الغنى لان الانسان مجبور على طلب العزة كقول المتنبي اطلب العز ولو في اللظى * وارك المنل ولو في الجبان الخلود *

ولكن في الفقير لم يوجد لان الرزق مقسوم والمغني هو الله تعالى لا غير (قوله والبيت لا يستحق الزيارة انفسه) يعني البيت ليس يستحق عبادة بنفسه ولا يستحق للتعظيم (قوله لانه بيت كسائر البيوت المبنية) من التراب والحجر (قوله فسقط حسن قهر النفس) يعني لما ثبت ان هذه الوسائط بخلق الله تعالى بلا اختيار عبد كان وجودها مضافا الى الله تعالى لا الى العباد فكانت معدومة بالنسبة الى العباد كالنسيان لما كان مركبا في الانسان بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد كان الصوم باقيا مع فوات ركن الصوم حقيقة حتى جعل الاكل والشرب الموجودان بطريق النسيان معدوما في حق الانسان قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك في اضافة الاطعام والاسقاء الى الله تعالى دليل على ما قلنا ان فعل العبد ليس اختياريا (قوله ودفع الحاجة) عطف على قوله حسن قهر النفس اي وسقط حسن دفع الحاجة من الفقير (قوله وزيارة البيت) اي وسقط حسن زيارة البيت (قوله من درجة الاعتبار) متعلق بقوله فسقط اي فسقط حسن هذه الوسائط عن درجة الاعتبار (قوله وعبادة) عطف على قوله حسنا اي وصار عبادة خاصة بسبب سقوط حسن هذه الوسائط لانها غير معتبر (قوله بمنزلة الصلوة والاقرار في القسم الثاني) يعني يكون حسن الحج والزكوة والصوم بلا واسطة كالصلوة والاقرار فان افعال الصلوة واقرارها كلها حسنة في وصفها وكذا الاقرار فان قيل الصلوة انما كانت حسنة اذا كانت مستجمعة جميع الشرائط ومنها القبلة فصارت حسنة بواسطة التوجه الى القبلة لانفسها من كل وجه فكانت من القسم الثالث قلت الصلوة لا يفتقر الى القبلة مثل ما افترقت تلك الافعال الى وسائطها ولهذا يجوز النقل الى اي جهة شاء فان قيل الجهة المتوجه اليها قبلتها ولها ولهذا يجوز في الصحراء راكبا ما لا يجوز نازلا وكذلك في البلدان عند ابن يوسف واخصاص جوازها بحال دون حان دليل على ان الجهة المتوجه اليها قبلتها فلا يخرج عن الاشكال قلت يمكن ان يقال الاقوال والافعال في الصلوة كانت حسنة قبل انعقاد التعميم فان قراءة القرآن والتسبيح والركوع والسجود حسنة كلها في ذاتها وبالحرمة ازداد حسنة شرعا بخلاف تلك الافعال فان دفع المال الى الفسبر بدون العوض وايجاع النفس يوما كاملا وزيارة المسلمين بلا فائدة دينية ولا دنيوية ليست بحسنة عقلا حتى يزداد حسنا شرعا كذا في شرح البردوي (قوله ولهذا) اي ولاجل كون الصوم والحج والزكوة حسنا بمعنى في نفسه بلا واسطة وعبادة

خالصة بمنزلة الصلوة (قوله بدون العكس) أي لم يجعل خسنة الحسن في غيره
 شبيهة بخسنة الحسن في نفسه (قوله ان الوسائط هذه الامور) يعني من جهة
 الرحمن في الغفيرة من جهة التعظيم في البيت ومن جهة امر جبلي في قهر النفس
 (قوله لان الوساطة) متعلق بقلا او بمجهوم دون يعني ولم نقل الشهوة الخ
 (قوله ما يكون حسن بالفعل لاجل حسنهما) أي الوسائط (قوله ليست كذلك)
 أي ليست هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها بل من جهة الرحمن وانه تعظيم
 وغيره (قوله فايئامل) اشارة الى ضعفه لان وجود الذهني غير وجود الخارجي
 او اشارة الى الدقة في التباين لان الامور العقلية تقابل العينية الخارجية وهي المراد
 في هذا المقام (قوله بالاداء) يعني هذا القسم الثالث فمختص بالاداء
 دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لمسه وذلك
 شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 حاصله ان هذا القسم لا يتأني الا في الاداء لان هذا القسم جامع بين الحسن
 الذاتي والحسن الذي يكون في الشرط وهو القدرة وانها شروطه في وجود
 الاداء دون القضاء فلا يمكن الجمع بين الحسنيين في وجوب القضاء فثبت ان القسم
 الثالث مختص بالاداء دون القضاء لان الاداء لا بد له من نفس الوجوب ووجوب
 الاداء ووجوب الاداء ووجوب القضاء ووجوب القضاء اما الوجوب فلا يجب
 الا بالسبب ووجود الاهلية وهي البينة والعقل والبلوغ ولا يشترط اوجوده القدرة
 البتة لاحتمال عدمه ولا تنوهم لانه جبر من الله تعالى واما وجوب الاداء فلا بد له من
 قدرة عنوهم محتملة للوجود دون الحقيقة اذ لو وجوب الاداء بوجد الاداء اذ الاداء
 فعل اختياري فلا بد له من حقيقة القدرة اذ وجود الفعل موقوف على حقيقة
 القدرة ووجوب الفعل موقوف على احتمال القدرة فلو شرطنا وجوب الاداء
 حقيقة القدرة للزم تقديم الاستطاعة على الفعل وهذا لا يجوز كذا في الشروح
 (قوله احتراز عن الحسن لحسن في غيره) لاني نفسه حقيقة او حكما كما عرفت (قوله
 كالوضوء) لان الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ولبست
 بعبادة لانه في نفسه تبرد وتطهر لكن انما حسن لانه يراد به اقامة الصلوة
 فكان حسنا لغيره لانه لا يتأدى به الصلوة بحال وتستغنى عن صفة القرب في الوضوء
 حتى يصح بفسير بنية عندنا خلافا للشافعي قال لا بد من النية ليصير عبادة لانه
 عمل شرعي ولا عمل بدون النية بالحديث المشهور وعندنا عمل حسبي من حيث
 الاستعمال وباعتعمال المطهر يحصل الطهارة التي هي شرط الصلوة فاذا نوى

صار عبادة يراد بها ثواب الآخرة فالخاصل ان الطهارة من حيث العبادة
 يقتدر الى النية ومن حيث انها مفتاح الصلوة وشرطها لا يحتاج
 الى النية لانها ليست بمقصودة بل المقصود بها اداء الصلوة ولهذا
 قام التراب مقامه عند خوف فوت صلوة الجنازة والعبد فلا يكون
 حسنا لذاتها بل غيرها (قوله والسعي) عطف على الوضوء يعني ان السعي
 الى الجمعة والمراد بالسعي الاقبال الى الجمعة دون المشي بسرعة بل المشي على
 هيئة لعدم التفرقة في حديث الهيثم بين سائر الصلوة والجمعة وذكر في الكشاف
 ان السعي هو المقصد دون العدو والسعي هو التصرف في كل عمل قال الله تعالى
 فلما بلغ معه السعي قال السعي الى الجمعة ليس بحسن مقصودا في نفسه وانما صار
 حسنا لانه موصل الى الجمعة لانه حيث انه نقل الاقدام وقطع المسافة بل من حيث
 انه يؤدي الى اداء الجمعة فيكون مريضه وحسنة باعتبار الجمعة والجمعة بتأدي
 بفعل مقصود اى بفعل قصدي لانتفس السعي فيكون حقيقة في كونه حسنا
 في معنى غيره (قوله فانه يسقط) اى الحسن في غيره يسقط (قوله يسقط الغير) لانه
 ليس بمقصود في نفسه يعني اذا سقط الغير سقط حسنه بل اصله لسقوط الوضوء
 في الحائض والنفساء والمجنون والسعي عن المسافر والمريض وغيرهما (قوله
 في الزمة بالسبب) وهو الوقت مع وجود الاهلية (قوله بالعارض الحادثة
 في الوقت) اى بعوارض الحيض والنفساء والمجنون في الوقت وهو السبب للصلوة
 مثلا (قوله لانه يثبت بالامر) لا بالسبب الذي هو الوقت (قوله وان كان
 المراد به) اى بالساقط (قوله يثبت بالامر) لا بالسبب الذي هو الوقت (قوله
 وهو وجوب الاداء) لان نفس الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر والخطاب
 كما سبق (قوله في آخر جزء) كما سبق في قوله واما وجوب الاداء فسيببه الخطاب
 المتوجه عند ما يسمع الفرض حاصله ان القدرة الممكنة شرط للتكليف وهذا
 قال زفر في المرأة التي تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر يسلم او الصبي
 يبلغ او الفاق المجنون في آخر الوقت ان لصلوة عليهم وهو القياس لان التكليف
 على اداء المأمور به لابد من ان يكون قادرا عليه حقيقة لانه لو لم يكن قادرا على
 الاداء حقيقة لكان تكليف ما ليس في وسعه وانه متعلافا انتهى الا ان يدركوا
 وقتا صالحا للاداء لكن اصحابنا اخذوا الدليل الخفي القوي وهو الاستحسان وتركوا
 الدليل الظاهر الضعيف وقالوا يجب الصلوة بادرالك جزء يسير من الوقت
 يصلح لتكبير الافتتاح بها وكذلك الكافر والصبي البالغ وغيرهما لان سبب

الوجوب جزء من الوقت كما سبق اقول حاصل الجواب راجع الى قول زفر فلا
 يتدفع السؤال بهذا الجواب لان وجوب الاداء لا يسقط عندنا بعارض فلا يكون
 الجواب مرضيا للسائل (قوله فانه ليس بحسن لذاته) اراد ان قوله كالجهد
 تمثيل حسن لحسن في غيره لا تمثيل ان يتأدى ذلك الغير بنفس المأمور به فتأمل
 (قوله لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد) اى تخريب بلاد الله تعالى وتعذيب
 عباد الله قال النبي صلى الله عليه وسلم الا دعى بذيان الرب ملعون من هدم بذيان
 الرب ولان الظلم مردود فلا يكون الجهاد حسنا لذاته (قوله وانما حسن لما فيه
 من اعلاء كلمة الله تعالى) يعنى انما صار حسنا لقيم الكفر وقلم الفسق واعلاء الدين
 وايلاء اليقين وظهور الشرع واثبات الاصل والفرع (قوله بدون الميت عبث)
 اى في قور بها ومقابلتها ليست بحسن لان صلوة الجنائز قيام في مقابلة الميت
 والميت ليست بصلوة حتى لو كان بخسا او منافقا او كافرا لا يكون القيام في
 مقابلتها حسنا بل قبيحا محضا قال الله تعالى في حق الكافر والمنافق الذى ظهر
 نفاقه ولا تصل على احدهم مات ابدا فان قيل الصلوة في حق الميت المسلم دعاء
 واستغفار وانهما حسنان في ذاتهما قلت الدعاء والاستغفار ليسا بحسين عامة
 وانما صار حسنين باسلام الميت فثبت انها حسنة بمعنى في غيرها فالتفصيل في
 الشروح (قوله اى الحسن لحسن في نفسه) يعنى ان الامر المطلق عن القرينة
 الدالة على ان المأمور به حسن لعينه او غيره يشبه الضرب الاول من القسم الاول
 وهو ان يكون حسنا لذاته لا يحتمل السقوط بحال مثل الايمان لله تعالى والصلوة
 (قوله وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد الخ) يعنى وجه المشابهة وان كان في
 امر الجهاد ساقطا بحسب المفهوم في الظاهر لان مفهوم الجهاد تخريب البلاد
 وتعذيب العباد كما عرفت وليس فيه حسن لذاته حتى يكون مشابها لحسن في معنى
 في نفسه (قوله اسكن لامغايرة بينهما في الخارج) اى لامغايرة بين المفهومين في
 الخارج لان القتل والتخريب اعلاء كلمة الله تعالى في الخارج (قوله والاعلاء) الواو
 للحال من الخارج يعنى والحال ان اعلاء كلمة الله تعالى في الخارج حسن لمعنى في نفسه
 (قوله فا) اى الحسن الذى (قوله يتخديه) اى يتخذ ذلك الحسن بالحسن لمعنى في
 نفسه (قوله لم يشبه هذا بالاول) اى لم يشبه حسن لحسن في غيره بحسن لمعنى
 في نفسه فكيف يكون مشابها به (قوله ولم يشبه الحكى منه) اى من الاول
 (قوله بهما) اى بحسن لحسن في غيره حتى يتساول الضرب الاول من هذه
 المشابهة (قوله قلنا) اى قلنا يشبه هذا بالاول (قوله لانه لا جهمة له ههنا)

اى فى مقام حسن لحسن فى غيره (قوله لار تعاف الوسائط) وهو التخريب
 والتمذيب وصيرورتها فى حكم العدم لان المقصود من الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى
 لا تخريب البلاد (قوله بخلافها ثمة) اى بخلاف الوسائط فى الحج ولزكوة
 والصوم لانها غير مرتفعة بل الحسن بواسطة قهر النفس وزيارة بيت الشريف
 ودفع حاجة الفقير والاحسان اليه (قوله فانه فى ذاته تبرد واضاعة ماء) يعنى ان
 الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للمدن ليست بعبادة لانه فى نفسه
 تبرد وتطهر باضاعة الماء (قوله واما حسن لانه وسيلة الى الصلوة) اى لكون
 الوضوء شرطاً لها ولا تحصل اقامتها الا به او ببدله فى الضرورة فكان حسناً لغيره
 (قوله فانه فى نفسه تعب) لكونه غير فرض مقصوداً واما حسن لاقامة الجمعة
 (قوله ثم الصلوة لاتأتى بالوضوء قط) ولا الجمعة بالسعى قط (قوله بل لفعل
 مقصود) اى مطلوب حسن فى نفسه (قوله بعد حصول كل واحد منهما)
 اى من الوضوء والسعى لانهما يؤديان الى اداء الصلوة والجمعة بعد حصولهما
 لكونهما شرطاً (قوله اى حكم الحسن لحسن فى غيره) سواء يتأدى بنفسه المأمور به
 كالجهاد وصلوة الجنازة اولا كالوضوء والسعى (قوله وجوبه بوجوب الغير) اى
 وجوب الوضوء او السعى بوجوب الصلوة والجمعة فيكون الغير واسطة بوجوبه
 وسقوطه بالخوض والنفاس وغيرهما وكذا فى الجهاد وصلوة الجنازة بالاسلام والكفر
 حاصله وجوبه بوجوب الغير وسقوطه بالعكس (قوله والامر المطلق عن
 قرينة الخ) يعنى ان الامر المطلق عن القرينة الدالة على ان المأمور به حسن
 بعينه او غيره (قوله يقتضى الضرب الاول) فى صفة الحسن (قوله لاقتضاء
 الكمال) يعنى ان الامر المطلق كامل وكال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وهو
 حسن لذاته لا يحتمل السقوط بحال مثل حسن الايمان والصلوة

فصل فى بيان مراتب تكليف ما لا يطاق

(قوله ثم التكليف) اى المأمور به (قوله اعلم ان ما لا يطاق) يعنى ان التكليف
 ما لا يطاق جائز عندنا على ما حقق فى محله من انه لا يجب عليه شئ ولا يقع منه
 شئ اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يعقب حكمه ونفعه المعتزلة لقبه عقلاً
 كما فى الشاهد فان كلف الاعمى فقط المصاحف والزمن المشي الى اقصى البلاد
 وطيران العبد الى السماء عدد سفنها وقبح ذلك فى بدبهم العقل وكان كاسر الجماد
 الذى لاشك فى كونه سفهما كذا فى شرح المواقف واما فى توضيح التكليف
 بما لا يطاق غير جائز خلافاً للاشعرى لانه لا يلبق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله

نفسا اوسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا واقع
عنده في غيره كايان ابي جهل وعندنا هذا ليس تكليفا بما لا يطاق بناء على
ان لقدرة العبد تأثيرا في افعاله توسطها بين الجبر والقدر على ان علمه تعالى بانه
لا يؤمن باختياره لا يخرج منه عن حيز الامكان وعنده لا تأثير لهما بل هو مجبور ثم
عندنا عدم جواز لبس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة
بل بناء على انه لا يلحق بحكمته وفضله انتهى اقول بين هذين القولين تناف في
الظاهر لكن يمكن التوفيق بينهما ان مراد صاحب التوضيح بقوله التكليف
بما لا يطاق غير جائز ان تكليف بما لا يطاق في الممتنع لذاته اتفاق وماهية المرتبة
الوسطى من مراتب لما لا يطاق في جائزة عندنا كالادنى لكن فيهما نزاع هل هما
من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق فعند
الجمهور من قبيل التكليف ما لا يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد باختياره
وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقب قصده ولا معنى لتأثير العبد في افعاله الا
هذا على ما حقق في التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه
المحال في الادنى فضلا عن الوسطى والمحال عنده انقلاب علم الله جهلا او وقوع
الكذب في اخباره فايما ن ابي جهل محال لقوله تعالى سواء عليهم ما نذرتهم ام
لم تنذرهم وعلى هذا صرح صاحب التوضيح وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا
واقع عنده في غير الممتنع لذاته سواء كان الادنى او الوسطى كايان ابي جهل
وعندنا هذا ليس تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا في افعاله توسطها
بين الجبر والقدر على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج منه عن حيز الامكان
(قوله على ثلاث مراتب) اي ما لا يطاق على ثلاث مراتب (قوله ادناها) اي
ادنى ثلاث مراتب مما لا يطاق (قوله ما) اي الفعل (قوله يمتنع لعدم الله بعدم
وقوعه) اي يمتنع ذلك الفعل لعدم الله تعالى بعدم وقوع ذلك الفعل كايان
ابي جهل (قوله او لارادته ذلك) اي او لارادة عدم وقوع ذلك الفعل (قوله
او لاختياره) اي بعدم وقوعه كابي لهب لقوله تعالى سبصلى ناراً ذات لهب
(قوله ولا نزاع في وقوع التكليف به) اي بذلك المذكور وهو ان يمتنع الفعل لعدم
الله تعالى بعدم وقوعه او تعلق ارادته بعدمه او اخباره حاصلة غاية ما ورد في حق
ابي جهل وابي لهب عدم ايمانهما وليس فيه ما يدل على الاخبار بعدم قصد يقهرها
لا يبي صلى الله عليه وسلم قطعا فعلمه تعالى واخباره لا يخرجهما عن حيز الطاقة
والامكان بمعنى صحة تعلق قدرتهما القصد اليه وانما فسر الامكان بذلك

لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع فالتفصيل في محله
 (قوله فان من مات على كفره بعد عاصيا) يعني ان لم يكن العاصي والكافر مكلفا
 بالايمان وترك الكبر مع علم الله تعالى بعدم وقوعه فلا يكون تارك المأمور به عاصيا
 وكافرا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة (قوله وافصاها) عطف
 على ادناها اي اقصى ثلث مراتب مما لا يطابق (قوله ما يتمتع لذاته) اي الذي
 يتمتع بنفس مفهومة (قوله كقلب الحقائق) اي كقلب الحجر والبحار ذهبيا
 بلا اعدام (قوله وجمع الضدين) لان مفهوم جمع الضدين يتمتع كجمع الطهر
 والحيض في آن واحد (قوله او تنقيض) كاجتماع الموجبة والسالبة في مادة واحدة
 مع صدقهما نحو زيد قائم وزيد ليس بقائم في آن واحد (قوله والاجماع منعقد
 على عدم وقوع التكليف به) اي بما يتمتع لذاته لان جواز التكليف به فرع
 تصوره وهو مختلف فيه فاما من قال لو لم يتصور المتمتع لذاته لا تمتنع الحكم
 عليه بانتفاع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه
 ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطالب لشيء
 لا بد ان يتصور او لا مطلوب به على وجه يتعلق به طلبه ثم بطلبه وهذا التصور
 على وجه الوقوع والاثبات متوقف في المتمتع لنفس مفهومة فانه يستحيل تصوره
 ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي يقتضي انتفاءه وتصور الشيء
 على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا لذلك الشيء بل لشيء آخر
 كمن تصور اربعة ليست بزوجة فانه لا يكون مصورا لاربعة قطعا فالمتمتع
 لذاته ليس بمكلف (قوله والاستقراء ايضا) اي كالاجماع بعدم وقوع التكليف به
 (قوله شامد على ذلك) اي عدم وقوع التكليف به (قوله والايات الناطقة به)
 اي بعدم وقوعه كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى وما جعل
 عليكم في الدين من حرج اقول الاولى ان يذكر هذين الدليلين نعتي الايات
 الناطقة بعدم الوسطى كما قال صاحب المواقف وغيره لان اجماع الامة يكفي
 للبرهان والوسطى يفي بلا دليل (قوله والمرتبة الوسطى) عطف على اقصاها
 او مبتدأ لتغيير الاسلوب (قوله ما يمكن في نفسه) اما خبر مبتدأ محذوف وهو هو
 ان كان المبتدأ عطفا على اقصاها والا يكون خبرا له (قوله كحلق الجسم)
 اي لا يكون التكليف من جنس ما يتعلق به كحلق الاجسام فان القدرة الحادثة
 لا يتعلق باليجاد الجواهر اصلا فانه مختص بالقدرة القديمة لان القدرة الحادثة
 مع النول لا قبله (قوله ارشادة) اي يكون من جنس ما يتعلق به من نوع كمراج

النبي وادريس وعيسى عليهم السلام لكن لا يكون عادة كالقعود في السماء
والطيران فيه وكحمل الجبل ورؤية اعمى الصبين بقية انداس وان كان التكليف
بها بما لا يطاق عادة نجوزها نحن وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها كذا في شرح المواقف وغيره (قوله وهذا) هو محل النزاع
من ادلة اصحابنا واما كونه أمورا بالجمع بين المتناقضين فنصب الدلائل في غير
محل النزاع اذ لم نجوز احد من الماتريدية والاشاعرة والمعتزلة (قوله ولهذا) اي
ولاجل عدم تكليف ما لا يطاق في الممتنع لذاته اتفاقا وفي الوسطى اصلا او عادة
قلت ثم التكليف (قوله ثم التكليف) اي طلب تحقيق الفعل معنى الطلب تحقيق
الفعل بالامر لا الاعجاز (قوله لا على قصد التعجيز) واظهار عدم القدرة كالتكليف
في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله (قوله لا يقدر عليه) متعلق بالتكليف يعني
ثم التكليف بالفعل الذي لا يقدر عليه ذلك الشخص المأمور (قوله محال) خبر
التكليف (قوله فلان طلب حصول المحال) بالامر التكليفي (قوله فان قيل هذا)
اي طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم (قوله يمنع الوقوع فقط) وكلامنا
في عدم جواز التكليف بما لا يطاق عندنا (قوله بل الجواز ايضا) يعني بل يمنع
الجواز كما يمنع الوقوع لكن عدم جواز تكليف ما لا يطاق ليس بمعنى على انه
يجب على الله تعالى ما هو اصليح للعباد ولا خفاء في ان عدم جواز تكليف
ما لا يطاق اصليح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعاً بل عندنا مبنى على انه
لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة
لان التكليف بما لا يليق بالحكمة والفضل سفة وترك احسان الى من يستحقه
وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى فيكون ترك تكليف ما لا يطاق
تفضلا على العباد واحسانا لا واجبا اقول في شرح المواقف التكليف بما لا يطاق
عادة كالطيران في السماء وان لم يقع بالاستقراء نجوزه نحن فكيف يمنع الجواز
ايضا (قوله لا لان المنع الوجوب يقتضي الحكمة) والوهد والفضل فيه نظر
لان القول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل
قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد وانما وهذا
قول بوجوب الاصل فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا
قلنا فثبت لا يثبت عدم الجواز والمص هو المدعى بل يثبت عدم الوقوع كما نص
عليه صاحب المواقف (قوله كما لا يمنع الايجاب) من الله تعالى (قوله محال
الاختيار) اي لا يمنع ايجابا من الله تعالى يدخل في خلال الايجاب اختيار العبد

كما ان ابي جهل لان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه من جهة الامكان
 كما سبق تحقيقة خلافا للاشعري (قوله واما نقلا بالفتح) عطف على قوله واما عقلا
 (قوله يستحيل وقوعه) فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون
 ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تعالى تابعا ان المطابقة يعتبر من
 جهة العلم بان يكون على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوعه (قوله والا) اي
 ان لم يكن كل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه مستحيلا بل يكون واقعا (قوله
 امكن كذبه) اي جاز كذبه تعالى الله علوا كبيرا (قوله وامكان المحال محال)
 اي جواز المحال محال فيلزم عدم جواز تكليف ما لا يطاق كعدم وقوعه (قوله
 فلا بد له من قدرة الخ) الفاء فنلكة يعني اذ ثبت ان الله لا يأمر احدا بما ليس
 في طاقته وفدرة فلا بد للمأمور قدرة لانها شرط للتكليف (قوله لا بمعنى الاستطاعة
 المقارنة بالفعل وهو القدرة الحقيقية كما قال زفر) يعني ان حقيقة القدرة حاسة
 الامر والتكليف قبل وجود الفعل ليست بشرط التكليف فان قيل الامر بدون
 القدرة الحقيقية يكون كالامر للعاجز وانه لا يجوز قلت انعدامهما عند الامر
 لا يخرج جسه من ان يكون حسنا ولا يمنع صحته ايضا لانه بمنزلة انعدام المأمور
 الا ترى ان الامة باسرههم الى يوم القيمة مخاطبون بالامور النازلة على محمد صلى الله
 عليه وسلم والصنادرة منه بشرط الوجود والبلوغ والعقل فعند عدم المأمور لا يمنع
 صحة الامر فعند القدرة الحقيقية مع وجود المأمور واهليته لا يمنع بطريق
 الاولى لان القدرة شرط وجوب الاداء دون الوجوب حتى يلزم للامر الوجود
 والقدرة الحقيقية هكذا اشار شمس الأئمة في اصوله لكن هذا يخالف معنى قول
 فخر الاسلام ولهذا اي ولا يكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب بالخطاب
 كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امام الوجوب وهو جبر
 من الله تعالى لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان الاعتبار فيه صحة
 الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح به حيث قال ان السبب
 موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما
 قبله نفس الوجوب وهو جبري وجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل
 الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اعلم ان ههنا وجوب او وجوب
 اداء ووجود اداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي
 الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت وجوب الاداء سببه الحقيقي
 تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء

سببه الحقيقي خلق الله تعالى و ارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام انت هرفت من هذا التخصيص ان قول المص لا بمعنى الاستطاعة المقارنة الخ على مسالك شمس الائمة في اصوله (قوله فانهما علة تامة) اى الاستطاعة المقارنة للفعل علة تامة وقدرة حقيقية الا انا نقلنا الشرطية عن حقيقة القدرة الى سلامة الاسباب كبلاليزم تقدم العلة وهى القدرة التامة دلي المعاول وهو الفعل والايانم تخلف المعاول عن علة التامة وهو مح افول ان هذا يتوقف على تهديد مقدمة اعلم ان الشروط خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العمل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسمها لاحكامها فكان يجوزنا في باب الشروط وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فبايتمتع به وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فبصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب وذلك تعلق بحرف من حروف الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق يعنى امتنع التطبيق بالتعليق حتى يوجد الشرط اما الشرط الذى هو فى حكم العمل فان كل شرط لم يعارضه علة صلح ان يكون علة بضاف اليه الحكم واما الشرط الذى له حكم الاسباب فقد كور فى قولنا على قول المص شرط لوجوب الاداء وهو سلامة الاسباب والالات عند جمهور الاصوليين لا يلزم تقدم العلة على المعاول خلافا لفخر الاسلام واما الشرط الذى هو شرط اسمها لاحكامها فان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما شرط اسمها لاحكامها واما الشرط الذى هو علامة فالاحصان في باب الزنا وانما قلنا علامة لان حكم الشرط الحقيقي ان يمتنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يتصور في الزنا بحال وسيجيء التفصيل في باب تقسيم الشروط ان شاء الله تعالى فان اردت الشيع والتفصيل فارجع الى باب فخر الاسلام في آخر الميردوى لكن الاولى ان يقول المص القدرة الحقيقية حالة الاخر والتكليف ليست بشرط عند الجمهور بل القدرة بمعنى سلامة الاسباب شرط كما سبق (قوله بل بمعنى سلامة الاسباب الخ) يعنى بل المراد بالقدرة عند التكليف صحة الاسباب والالات وكال الاهلية وتوهم القدرة عند الفعل فهو شرط الصحة الاخرى لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل الا ترى ان نفس الوجوب يثبت في حق العاجز كالتائم والمفهم عليه مع انه لم يثبت وجوب الاداء في حقهما (قوله لهما يمكن المأمور من اداء ما لهما الخ) هذا تعريف افغضى للقدرة ومفسر لها فالظاهر ان يقول المص من القدرة التى

يتمكن بها العبد أن يؤد من أداء ما لزمه كما قال البردوي فتأمل (قوله وانما قال
 بالأخرج غالبا) يعني الحق المص التحريف والتفسير قوله بالأخرج غالبا (قوله
 فانه نادر) يعني ان الحج لا يجب ادائه الا بالزاد والراحلة لان تمكن السفر
 المخصوص به لا يحصل بدونهما في الغالب واما المشي الى سفر الحج بلا زاد
 كالهتود فنادر لا يجب بناء الاحكام عليه بل لا يجوز ان يكونه مفضيا الى الهلاك
 ظاهر وغالبا فيكون القاء النفس الى التهلكة وانه لا يجوز بالنص فان قيل الحج
 ماشيا معهود معتبر شرعا وانه لو نذر به ليصح النذر ويجب الحج ماشيا ولو كان
 الزاد والراحلة عبارة عن ادنى ما يتمكن المراد من أداء الحج لما صح النذر بالحج ماشيا
 لان الحج بدونهما كان محالا لان وجوب العبادة بدون القدرة الممكنة محال قلت
 صحة النذر بناء على نفس المشروعية لا على توهم القدرة كما في الصلوة التي ترى
 ان من نذر انف حج يجب عليه ويصح النذر مع ان أداء الف حج لا يتصور
 منه ظاهرا وغالبا فثبت ان وجوب الاداء باعتبار القدرة الممكنة وصحة النذر
 باعتبار نفس المشروعية فصحة النذر للحج ماشيا لا يدل على ان صحة النذر واما كان
 الاداء ماشيا كاف بوجوب الحج (قوله وبلا راحلة فقط) هذا لا يمكن عقلا لان
 الزاد هو القوت والماء والراحلة ما يحملهما ولا يمكن تحمل الزاد في الذهاب
 والاياب الا ان يراد به سببه وهو الدرهم الذي يكفي للزاد دون الراحلة (قوله واما
 بهما فغالب) اي بالزاد والراحلة فيترتب الاحكام على الغالب (قوله شرط
 لوجوب الاداء) يعني قسم ثالث من الاقسام الخمسة التي ذكرناها قبل اعنى الشرط
 له حكم الاسباب فهو ان يعتز عليه فعل مختار غير منسوب الى الشرط فانه
 لو كان منسوبا اليه كان ذلك الشرط في حكم العطل على قول محمد كشرط القدرة
 الحقيقية وان يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل المستتر حتى اذا هلك النصاب
 بعد الحول قبل القدرة من الاداء اذا كان بعيدا من المال او لم يجد المصروف
 كفرية الكفرة والسفينة سقط الواجب بالاجماع وانما قيد قبل القدرة لان بعد
 التمكن يختلف فيه (قوله لاداء نفسه) اي لشرط حقيقة الاداء (قوله جبري)
 اي منسوب الى جبر الله لان نفس الوجوب جبري من الله تعالى بلا اختيار من العبد لانه
 سبب ولا اختيار للسبب (قوله ولذا) اي ولاجل نفس الوجوب غير
 محتاج الى قدرة العبد (قوله يتحقق في التسليم) والمعنى عليه والمجتنون اذا افاقا قبل
 تمام يوم وليلة واذا كان القدرة شرطا لنفس الوجوب لا يلزم على التام في الوقت
 والمجتنون والمعنى عليه افاقا قبل يوم وليلة القضاء فثبت ان القدرة شرط وجوب الاداء
 ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب من الله تعالى واما الوجوب

فبالإيجاب لصحة سببه بالخطاب بل يثبت مطالبة الواجب بالسبب (قوله إذا لم
يؤد إلى المخرج) ظرف يتحقق (قوله ولا قدرة ثم) حال من فاعل يتحقق وهو نفس
الوجوب انتهى هو الوقت يعني لا قدرة للنائم والمغمى عليه في حال نومه وانما
في ذلك الوقت مع انه يجب القضاء عليهما (قوله فان نفس الوجوب لا ينفك
عن التكليف المستلزم للقدرة) لان نفس الوجوب باليجاب الله تعالى عايننا لصحة
سببه وهو الوقت وسلامة الآلات فكيف ينفك عن لازمه وهو وجوب الاداء
اقول هذا السؤال والجواب سبق من المص مرة بعد اخرى فلا يبق بمثل هذا
المرجز قوله عدم الانفكاك ثم لانه ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء
متأخر ومتأخر الى الطلب وان كان كذلك لا يثبت بنفس الوجوب وجوب الاداء
في الحال بل يتأخر الى وجود دليله وهو المطالبة الا ترى ان الوجوب في الذمة باول
جزء الوقت ويجب عليه الاداء في هذا الجزء لان الشرع خيره في وقت الاداء اي
فرض اليه تعيين الجزء الذي يؤدي فيه بالفعل لانه طالبة بالاداء في كل الوقت
لا في جزء معين فينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وانت عرفت ايضا ان
وجوب الزكوة بالنصاب وجوب الاداء بعد الحول حتى لو هلك النصاب سقط
الزكوة وكذا اذا ادى شاة من اربعين قبل الحول فصارت في الحول ثمان وثلاثون
يرجع الى شاتها ان بقيت والاصار تبرعاً ثبت انفكاك نفس الوجوب عن وجوب
الاداء ايضا (قوله عند ارادة احداثه) اي عند ارادة العبد احداث ما يستطيعه
(قوله فهذه القدرة لانتم التكليف مطاقاً) كالنايم والمجنون (قوله بل حائض) اي
حال ارادة احداث الفل (قوله وهي) اي القدرة نوعاً كاملاً ومطلقاً (قوله النوع
اقول وهو مطلق) اي القدرة من الله تعالى فضل ومنة من حيث انه لا يجب على
الله شيء لعلباد كالوجوب والحياة والعقل والرزق والبقاء فضل من الله فكذلك القدرة
زعم بعض العلماء ان في هذا اشارة الى ان التكليف بدون القدرة جائز لانها فضل
قلت انها فضل في نفسها بالنسبة الى اصل الخلقة لا بالنسبة الى التكليف الا ترى
ان العقل فضل من الله تعالى وهو شرط لتوجه الخطاب لان الخطاب الى من
لا يفهم فيجب فكذلك القدرة فضل في الاصل وشرط في حق التكليف كالسفل
والنفس والحياة (قوله ادنى ما ذكر) اي ادنى ما يمكن به المأمور من اداء ما لزمه
بدنياً كان او مالياً وهذا فضل ومنة من الله تعالى نفي ايجاب الاصلح خلافاً
المعتزلة (قوله والممكنة) اي يسمى هذا النوع من القدرة الممكنة والثاني الميسرة
(قوله لسكونه وسهولة) علة للتسمية ووجه التسمية بالممكنة (قوله من غير اعتبار

يسر زائد كافي العشر والخراج شرط اليسر ولم يجب العشر الا بارض ناعية
 فشرط بقاء الخراج لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا استاصله الذرع
 افه (قوله اي هذا النوع) من القدرة وسلامة الاسباب والالات (قوله لوجوب
 اداء كل واجب) اي ثابت بكل امر (قوله مطلقا) اي سواء كان حسنا لمعنى في
 نفسه او في غيره فلا حاجة الى ذكر بدنيا او ماليا هنا لان البدني والمالي مذكوران في
 معنى اداء مالزمه لانه شامل لهما لكن الحسن لمعنى في نفسه او لغيره يحتاج الى قيد
 مطلقا فالتفصيل في البردوي وشروحه (قوله اي لكونه) اي لكون القدرة
 الممكنة الضمير راجع الى القدرة باعتبار الخبر او المذكور او وضع الضمير موضع اسم
 الاشارة (قوله شرطا لوجوب الاداء) اقول بل شرطا للتكليف الذي يلزم منه
 وجوب الاداء والا فلا فائدة لقوله مطلقا فيما قاله زفر فتأمل (قوله لم يلزم) اي
 لم يجز لزاما (قوله الاداء) مفعول يلزم (قوله في الجزء الآخر) اي في الجزء الاخر
 الذي هو جزء لا يتجزى لا يسع الاداء قال زفر ان المكلف على اداء المأمور به
 لانه من ان يكون قادرا عليه حقيقة لانه لو لم يكن قادرا على الاداء حقيقة
 لمكان تكليف ما ليس في وسعه وهو خلاف النص بيانه ان القدرة على نوعين
 احدهما سلامة الاسباب والالات وانها تسمى قدرة لانها محل حدوث القدرة عند
 قصد الفعل في العادة وثانيهما القدرة في الحقيقة التي هي مقارنة للفعل وعلة لها
 وصحة التكليف باعتبار حقيقة القدرة وسلامة الاسباب بالنص الا اننا نقلنا
 الشرطية عن حقيقة القدرة الى سلامة الاسباب كيلا يلزم تقدم العلة وهي
 القدرة على المعلول وهو الفعل اذا كانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة
 التامة وهو غير جائز لحصول القدرة الحقيقية قطعا وطاة يكون المأمور به قادرا
 على الفعل حقيقة حتى صح التكليف فلا يلزم على التام والمغنى عليه والمنجئون
 افاقا قبل يوم وليلة القضاء وكذا المرأة تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر
 يسلم والصبي يبلغ في آخر الوقت ان لاصلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء
 لان القدرة الممكنة وهي الحقيقة شرط عنده (قوله من الوقت بيان الجزء الآخر)
 لا الداخلة على المفضل عليه لانه لا يجتمع مع اللام وفي الارشاد ولا تستعمل
 ذوال من الداخلة على المفضل فاما قول الاعشى ولست بالاكتر منهم فهي
 مأول على زيادة ال او على اضممار اكثر اي ولست بالاكتر اكثر من حصي حذف
 دلالة الاول عليه فلو كان من غير داخلة على المفضل جاز ان يتعلق بذى
 النحو قول الكعبت فهم الاقربون من كل خير كما يتعلق بحرف الجر غير من نحو

هم الابصرون بالعلم انتهى وكذا التأويل في قول الامام محمد يلزم الاقل من
 القيمة ولا اعتبار الى قول الفاضل ابن الفناي في حاشية شرح المواقف عند تأويل
 قول عضد الملة والاكثر منه وغيره استعمال افعال التفضيل باللام وبين في كلام
 المحصلين شائع (قوله اذا حدث فيه) اي في الجزء الاخر (قوله الاهلية كرامة)
 طاهرة من الخبث او النفاس والكافرا سلم والصبي بلغ وغير ذلك (قوله فان
 الاداء فيه) اي في الجزء الاخير (قوله تمتنع عقلا ووقوتا) وان وجد احتمال القدرة
 بامتداد الوقت عن الجزء الاخير يتوقف الشمس كما كان اسلمان صلوات الله
 على نبينا وعليه السلام فلا اعتبار له لانه مجهزة فلا يجب بناء الاحكام الشرعية
 عليها (قوله قلنا في جوابه) اي قال مشايخنا في جوابه استحسانا (قوله انما يؤدى
 الى ذلك التكليف) اي بما لا يطاق (قوله وهو مم) اي التكليف بالاداء في الجزء
 الاخر الذي هو جزء لا يتجزى ممنوع (قوله بالاداء مطلقا) اي سواء كان اداء
 حقيقة بالمشروع فيه سوى الهجز على ما ذكره المصنف نافلا عن طريقة الخلاف
 وغيره كما سبق او اداء بمعنى القضاء كما سبق ايضا انت عرفت ان قوله بالاداء
 مطلقا مخ منقوض بقولنا سوى الهجز لان الاداء بعد طلوع الشمس لا يجوز اتفاقا
 فيكون للنقض الواحد (قوله وان اتم الخ) وصليته ويجوز ان يكون بلا واو اي
 اذا شرع في اخر الوقت يكون اداء ان اتم بعد الوقت (قوله كما سبق في انتفال
 سببية الجزء من الاول الى الجزء الثاني بالترتيب) لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره
 او شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء (قوله فبه) اي
 في ذلك الجزء الاخر (قوله قد يجب ادائه لوجود سبب الوجوب) وهو الوقت
 ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة المتوهمة المشروطة او وجوب
 الاداء لان حقيقة القدرة ليست بشرط لوجوب الاداء عندنا كما قال زفر لان
 القدرة لا تسبق الفعل الا في الاسباب والآلات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب
 الاداء مشروعا (قوله ثم يخلفه خلفه للهجز عنه) اي ينقل وجوب الاداء الى
 البديل المشروع وهو القضاء وخلفه ودليل النقل الهجز الحالى عند فوات
 الاصل (قوله كالوضوء للتميم) اي ينقل وجوب الاداء الى وجوب القضاء
 للهجز كنقل الوضوء الى خلفه وهو التيمم للهجز الحالى عند اداء الصلوة في الحال
 كن هجيم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل وهو قوله
 تعالى فاعسلوا وجوهكم الآية والاصل يتوجه على الوضوء الاحتمال
 وجود الماء ثم بالهجز الحالى ينقل الى التراب وهو خلف الوضوء (قوله

يسر زائد كما في العشر والخراج شرط اليسر ولم يجب العشر الا بارض ناعية
 فشرط بقاء الخراج لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يستقطا اذا استاصله الذرع
 افنة (قوله اي هذا النوع) من القدرة وسلامة الاسباب والالات (قوله لوجوب
 اداء كل واجب) اي ثابت بكل امر (قوله مطلقا) اي سواء كان حسنا لمعنى في
 نفسه او في غيره فلا حاجة الى ذكر دينيا او ماليا هنا لان البدني والمالي مذكوران في
 معنى اداء مالزمه لانه شامل لهما لكن الحسن لمعنى في نفسه او لغيره يحتاج الى قيد
 مطلقا فانه تفصيل في البردوى وشروحه (قوله اي لكونه) اي لكون القدرة
 الممكنة الضمير راجع الى القدرة باعتبار الخبر او المذكور او وضع الضمير موضع اسم
 الاشارة (قوله شرطا لوجوب الاداء) اقول بل شرطا للتكليف الذي يلزم منه
 وجوب الاداء والا فلا فائدة لقوله مطلقا فيما قاله زفر فتأمل (قوله لم يلزم) اي
 لم يجعل لازما (قوله الاداء) مفعول يلزم (قوله في الجزء الآخر) اي في الجزء الآخر
 الذي هو جزء لا يتجزى لا يسع الاداء قال زفر ان المكلف على اداء المأمور به
 لا بد له من ان يكون قادرا عليه حقيقة لانه لو لم يكن قادرا على الاداء حقيقة
 لكان تكليف ما ليس في وسعه وهو خلاف النص بيانه ان القدرة على نوعين
 احدهما سلامة الاسباب والالات وانها تسمى قدرة لانها محل حدوث القدرة عند
 قصد الفعل في العادة وثانيهما القدرة في الحقيقة التي هي مقارنة للفعل وحالة لها
 وصحة التكليف باعتبار حقيقة القدرة وسلامة الاسباب بالنص الا اننا قلنا
 الشرطية عن حقيقة القدرة الى سلامة الاسباب كيلا يلزم تقدم العلة وهي
 القدرة على المعلوم وهو الفعل اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلوم عن العلة
 التامة وهو غير جائز لحصول القدرة الحقيقية قطعا وعادة يكون المأمور به قادرا
 على الفعل حقيقة حتى صح التكليف فلا يلزم على النائم والمغمى عليه والمجنون
 افاقا قبل يعم ولاية القضاء وكذا المرأة تطهر من حيضها وانفاسها والكافر
 يسلم والصبي يبلغ في آخر الوقت ان لا صلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء
 لان القدرة الممكنة وهي الحقيقة شرط عنده (قوله من الوقت بيان الجزء الآخر)
 لا الداخلة على المفضل عليه لانه لا يجتمع مع اللام وفي الارتساق ولا تستعمل
 ذوال بمن الداخلة على المفضل فاما قول الاعشى واست بالاكتر منهم حمى
 فأول على زيادة ال او على اضممار اكثر اي واست بالاكتر اكثر من حمى حذف
 لدلالة الاول عليه فلو كان من غير داخلة على المفضل جاز ان يتعلق بذي
 النحو قول الكعبت فهم الاقربون من كل خير كما يتعلق بحرف الجر غير من نحو

هم الابصرون بالعلم انتهى وكذا التأويل في قول الامام محمد يلزم الاقل من
 القيمة ولا اعتبار الى قول الفاضل ابن الفناي في حاشية شرح المواقف عند تأويل
 قول عضد الملة والاكثر منه وغيره استعمال افعل التفضيل باللام وبمن في كلام
 المحصلين شائع (قوله اذا حدث فيه) اى في الجزء الاخر (قوله الاهلية كراهة)
 طاهرة من الحبض او النفاس والكافر اسلم والصبي بلغ وغير ذلك (قوله فان
 الاداء فيه) اى في الجزء الاخير (قوله تمتنع عقلا ووقوتا) وان وجد احتمال القدرة
 بامتداد الوقت عن الجزء الاخير بتوقف الشمس كما كان اسلامان صلوات الله
 على نبينا وعليه السلام فلا اعتبار له لانه معجزة فلا يجب بناء الاحكام الشرعية
 عليها (قوله قلنا في جوابه) اى قال مشايخنا في جوابه استحسانا (قوله انما يؤدى
 الى ذلك التكليف) اى بما لا يطاق (قوله وهو مم) اى التكليف بالاداء في الجزء
 الاخر الذى هو جزء لا يتجزى ممنوع (قوله بالاداء مطلقا) اى سواء كان اداء
 حقيقة بالشروع فيه سوى الجز على ما ذكره المصنف نافلا عن طريقة الخلاف
 وغيره كما سبق اوداء بمعنى القضاء كما سبق ايضا انت عرفت ان قوله بالاداء
 مطلقا الخ منقوض بقولنا سوى الجز لان الاداء بعد طوع الشمس لا يجوز اتفاقا
 فيكفى للنقض الواحد (قوله وان اتم الخ) وصلية ويجوز ان يكون بلا واوى
 اذا شرع في اخر الوقت يكون اداء ان اتم بعد الوقت (قوله كما سبق في انتقال
 سببية الجزء من الاول الى الجزء الثانى بالترتيب) لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره
 او شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء (قوله فيه) اى
 في ذلك الجزء الاخر (قوله قد يجب ادائه لوجود سبب الوجوب) وهو الوقت
 ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة المتوهمة المشروطة لوجوب
 الاداء لان حقيقة القدرة ليست بشرط لوجوب الاداء عندنا كما قال زفر لان
 القدرة لا تسبق الفعل الا في الاسباب والآلات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب
 الاداء مشروعا (قوله ثم يخلفه خلفه للجز عنه) اى ينقل وجوب الاداء الى
 البديل المشروع وهو القضاء وخلفه ودليل النقل العجز الحالى عند فوات
 الاصل (قوله كالوضوء للتميم) اى ينقل وجوب الاداء الى وجوب القضاء
 للجز كنقل الوضوء الى خلفه وهو التميم للعجز الحالى عند اداء الصلوة في الحال
 كن هجم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل وهو قوله
 تعالى فاعسلوا وجوهكم الاية والاصل يتوجه على الوضوء الاحتمال
 وجود الماء ثم بالجز الحالى ينقل الى التراب وهو خلف الوضوء (قوله

هكذا حلف على مس السماء أو نحو بل الحجر ذهباً) أى ولكن يتقل وجوب الاداء الى الكفارة وهى خلفه وبذلك لأن اعتقاد اليقين لتوهم البر وان كان بعيبدا في اعتقاد اليقين على مس السماء لأن الاعتقاد اليقين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو موجود فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليه ولو اقدره الله تعالى على صعودها يصعدونها لعيسى ومحمد عليهما السلام وكذا الحجر محل قابل للنحو بل أو نحوه الله تعالى فينه قد يمينه عندنا ثم يحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البرظاهرا فيكون المقصود من اليقين تعظيم المقسم به وذلك كاف الحنث ولا يؤخر الحنث الى حين الموت لعدم الفائدة كذا في المبسوط (قوله ووجود القدرة) أى المتوهم باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام اذ القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهى سلامة الالات والاسباب فقط وهى حاصلة ههنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للفعل وهو المعلوم اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخالف المعلوم عن العلة التامة وهو غير جائز (قوله كاف) أى في القضاء لان القدرة الحقيقية لوجوب الاداء ليست بشرط خلافا لفر بل القدرة المتوهم تكفى لوجوب الاداء لان الحجر تنقل الى البدل وهو القضاء اقول قوله ووجود القدرة الى قوله كاف لا يفيد هذا المعنى مع ان مراده هذا فان اردت التفصيل فليراجع الى البردوى (قوله والجواب) المشهور لفر (قوله موجود ههنا) أى في الجزء الآخر (قوله مبنى على نفس الوجوب) أى الذى ثبت في الذمة (قوله فإيكون سببا لنفس الوجوب) أى الذى يكون سببا لنفس الوجوب في الذمة تكون سببا للقضاء لان ايجاب الله تعالى يقتضى الاداء الثابت في الذمة ان امكن في وقتها لا يقتضى القضاء بمثله لانه دين في الذمة والديون تقضى بامثالها (قوله والجزء الاخير صالح للاول) أى صالح بان يكون سببا لنفس الوجوب وهو الاول (قوله لان نفس الوجوب جبري) احدى جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد الا ترى انه يجب بالسبب ولا اختيار للمكلف (قوله كما سبق) أى في محث سببية الوقت ان السبب وقت يجب على التام والمجتون ولا اختيار لهما (قوله فيكون صالحا لباقي) أى يكون الجزء الاخر صالحا للقضاء في السببية ايضا أى كما في نفس الوجوب (قوله من جملة الاسباب) يعنى ان شرط وجوب الاداء ليس منحصرا على القدرة بمعنى سلامة الاسباب بل الوقت الصالح للاداء سبب ايضا فيكون من جملة الاسباب (قوله

فإذا انتفى الصلاحية (أي صلاحية الوقت للصلاة كالجزء الآخر) (قوله لا يبق
 السلامة التكليفية) في الأسباب فلا يوجب الشرط بجميع أجزائه (قوله فلا
 وجوب القضاء للتكليف) أي للأمور لأن الأمر تكليف (قوله فلو بني) أي القضاء
 (قوله على مجرد نفس الوجوب) وهو الوقت دون وجوب الأداء وهو الأمر
 والخطاب (قوله وليس القدرة شرطاً له) أي لمجرد نفس الوجوب يعني أو بني القضاء
 على مجرد نفس الوجوب وهو الوقت أفاد الوجوب الثابت في الذمة بنفسه لكونه
 سبباً من غير أن يحتاج في السببية إلى شيء آخر من غير أن يتوقف على شرط
 لأن السبب إذا وجد والذمة صالحة ولم يوجد ما يفي بظهور تأثيره ضرورة كما في
 قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقائه هذه القدرة الممكنة إذا تمكن
 على الأداء يستغنى عن بقائها فلهذا لا يشترط للقضاء كما إذا ملك الزاد والراحلة
 فلم يحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لأن الزاد والراحلة أدنى ما يمكن به على السفر
 غالباً فإذا هلك المال لا يسقط عند الحج كذا في التوضيح (قوله لوقع) أي القضاء
 (قوله للتكليف) أي الأمر (قوله بدون شرط) أي بدون شرط التكليف وهو صحة
 الأسباب والآلات وكالاهلية وتوهم القدرة عند الفعل فهو شرط للأمر
 وهو التكليف (قوله وهو باطل) أي التكليف بدون شرطه وهو باطل يعني
 لا يأمر الله أحداً بما ليس في طاقته وقدرته فثبت أن القدرة شرط للتكليف
 (قوله فليأمل) إشارة إلى ضعف الضعيف لأن الوجوب ثبت في الذمة جبراً من الله
 تعالى بلا اختيار من العبد ألا ترى أنه يجب بالسبب ولا اختيار للعبد في السبب
 ويجب على النائم والمجنون ولو كان القدرة شرطاً للتكليف لما وجب عليهما
 القضاء بالاقافة قبل يوم وليلة فتأمل (قوله والنوع الثاني) أي من القدرة (قوله
 أي أعلى ما ذكر) أشار أن ضمير أقصاه راجع إلى القدرة بتأويل ما ذكره الظاهر
 أن يرجع إلى التمكن وهو القدرة (قوله المبسرة) أي القدرة التي يحصل بها البسر
 بعد القدرة المتكينة كالتماء في الزكوة يعني أن المبسرة زائدة على الشرط وهو
 القدرة المتكينة مثلاً الزكوة يحتاج إلى القدرة المبسرة بعد المتكينة نعم المتكينة
 فهي أن تكون متمكنة من أدائها بان كان مالها كافياً لها عليه وذلك المال
 يكون نصيباً لأن مادونه يكون في حكم العدم لقلته فقد شرع بالنصيب والبسر
 إنما وقع زائداً عليه باشتراط التماء والحول لا بالنصيب فقط ألا ترى أنه لو أباحه
 غيره لا يجب عليه الزكوة وكذا إذا هلك النصاب بعد الحول قبل الأداء سقط
 الواجب بالاجماع (قوله لتخصبها الخ) هي هنا وجه تسمية المبسرة والضمير

وتلك النصاب كما أن القدرة في الصلوة امرأ زائدا على الأهلية الاصلية وإذا
كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا للبسر كاشتراط الأهلية الاصلية واشتراط
القدرة في الصلوة فلا يشترط دوامه اذا الوجوب في واجب لا يتكرر (قوله واجب
عن الاول) اي اجبب عن الاعتراض الاول وهو ان النوع الثاني لم يكن
موفيا بوقت واذا كان شرطا لبقاء الواجب يؤدي ان لا يجب عليه شيء مع
التزام الفوت في خمسين سنة (قوله بالتزام الفوات) متعلق باجبب يعني التزامنا
الفوات والهلاك فليس فيه تعويت والاستهلاك حتى يجب عليه التضمين
والفرامة بالتعدي (قوله ولا محذور في ذلك) اي في ذلك الهلاك الذي التزم
الفوات فيه بتأخير الاداء خمسين سنة (قوله على احد ملكا) اي على احد
من الفقراء ملكا في صورة الهلاك بخلاف الاستهلاك لان ملك الزكاة انما يصير
ملكاً بالتعيين من ماله وتسليمه الى احد وقبل التعيين والتسليم ليس بملك لاحد
من الفقراء (قوله حقه ملكا وبدا) لان المال مخلوط متعذر للتعيين وله رأى
في اختيار محل الاداء وانما يؤدي الى محل آخر (قوله وعن الثاني) اي واجب
عن الاعتراض الثاني (قوله بان معنى انقلاب البسر عسرا) متعلق باجبب
المقدر ايضا (قوله انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير) يعني اوجبنا
القليل وهو درهم من اربعين بعد هلاك النصاب الذي يلزم منه خمسة وهو
الكثير يسرا وسهولة (قوله ولو اوجبنا على تقدير الهلاك) اي لو لم يشترط
البقاء او جب عينا خمسة على تقدير الهلاك بطريق الضمان فيصير عسرا
اي يتبدل الواجب من البسر الى العسر الا ترى ان يسرا داء الخمسة من المأتين
وتيسرا داء الدرهم من الاربعين سواء لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال لان
الواجب ربع العشر ولا تأخير للنصاب فيه فبقي بدونه (قوله ان نفس البسر) وهو
بقاء الاول (قوله يصير عسرا) اي يصير نفس البسر عسرا مع بقاءه (قوله وانما يصير
البسر) اي يصير القدرة المبسرة نظرا للكلف (قوله عسرا) لعدم قدرة المكلف
بهلاك الخصال الذي هو البسر للاداء (قوله او بالعكس) اي يصير العسر نظرا
للكلف يسرا كما اوجبنا القليل وهو درهم من اربعين بعد هلاك النصاب
الذي يلزم منه خمسة دراهم وهو الكثير يسرا وسهولة فان قبل ففي صورة
الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او بطلبه في البحر قد انشقت القدرة المبسرة
فينبغي ان لا يجب الضمان بخوابه ان اشتراط بقاء القدرة المبسرة انما كان نظرا
للكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب منه

او نقول فيجعل القدرة المبصرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصره
 من انقطاع الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير وانما عدى النظر باللام لانه
 بمعنى الشفقة كما يقال نظر الامير لفلان وان عدى بالي يكون بمعنى الرؤية نحو
 نظرت الى من حسن وجهه وان عدى بئي يكون بمعنى الفكر نحو نظرت
 في الامر اي تفكرت وبمعنى الانتظار اذا كان متعديا نحو انظرونا نقبس من نوركم
 كذا في البحر ودرا للقطب والجوهري وفي شرح المواقف في الالهيات (قوله دون
 بقاء النوع الاول) بمعنى ان القدرة الممكنة ليست شرطا لبقاء الواجب كما شرط
 في النوع الثاني (قوله الى حقيقة هذه القدرة) الظاهر ان يقول الى حقيقة القدرة
 بترك الإشارة فتأمل (قوله وبماؤها) اي بقاء حقيقة القدرة المؤثرة المستجمعة
 بجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان (قوله هو) اي المتغير الى حقيقة القدرة
 وبماؤها (قوله حقيقة الاداء) لان حقيقة الاداء لا يحصل الا بالاستطاعة المقارنة
 للفعل وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها لا يجوز ان يكون قبل
 الفعل لامتناع تخلف المعلول عن العلة انما المؤثرة (قوله وانما من الاداء)
 اي تمكن القدرة التي هي صحة الاسباب والالات وتوهم القدرة منه انفعال شرط
 لصحة الامر (قوله يستغني) عن بقاء القدرة الحقيقية (قوله ليس فيه) اي في الشرط
 (قوله معنى العلة) اي حقيقة القدرة قبل وجود الفعل فهذه ليست بشرط
 للنوع الاول دون الثاني (قوله فلم يشترط بقاءها) الفاء فذلك اي اذا كانت
 القدرة الممكنة ليست فيها معنى العلة فلم يشترط بقاءها لبقاء الواجب بخلاف
 النوع الثاني (قوله اذا لبقاء) اي بقاء الشيء (قوله غير الوجود) اي غير وجود
 الشيء ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد الشيء فلم يبق فلا يلزم
 ان يكون ما هو شرط للوجود شرطا لبقاء كالشهود في باب الشكاح شرطا للاعتقاد
 لا للبقاء (قوله شرط الاعتقاد) دون البقاء لانه لا يشترط دوام الشهود الدوام
 الشكاح لان القدرة الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب
 فبقى شرطا محضاً وليس فيه معنى العلة بوجه والشرط المحض لا يشترط دوامه
 لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز
 ولم يشترط دوامها لبقاء الواجب (قوله فانها شرط فيه) اي حقيقة القدرة
 شرط في تكليف المبصرة بالامر (قوله معنى العلة) اي القدرة الحقيقية لان الزكوة مثلا
 وجبت بصفة البسر وشرط قدرة يوجب هذا البسر وهو ملك النصاب مع
 صفة النماء ومع الاغناء لقوله عاينه السلام اغنواهم عن المسئلة فمعنى العلة تقتضي

البقاء لان جنى الزكوة على البسر والسهولة (قوله لانها) اى المبسرة (قوله
غيرت صفة الواجب من العمر الى البسر) اى غيرت المبسرة صفة الواجب
من وصف الاطلاق والامكان الى وصف السهولة والبسر وجعلته سميا سهلا
ايضا فشرط بقاؤها لبقاء الواجب الذى بصفة البسر لانه اى انها شرط محض
بل لانه اى انها علة لانها غيرته الى هذا الوصف فلا يبقى بدونه مثالا وجوب
الزكوة بصفة البسر وشرط قدرة النصاب والتماء فوجب القليل امن الكثير
لان السقوط باعتبار فوات البسر لا باعتبار فوات النصاب (قوله فبشرط دوامها)
اى دوام المبسرة (قوله مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها) اى بدون هذه العلة (قوله
ان لا يتصور) اى الحكم (قوله بدون المبسرة) لان الواجب شرع بهذه الصفة
فلا يبقى بدون هذه الصفة وبقاء هذه لا يتصور بدون هذا الوصف فبشرط
دوامها بالضرورة بخلاف الممكنة (قوله مع ان ظاهر النظر) وهو ترتيب امور
معلومة او امر للتأدى الى مجهول نظري (قوله يقتضى ان تكون الامر بالعكس)
اى يقتضى النظر اشتراط بقاء القدرة الممكنة دون المبسرة (قوله اذ الفعل)
اى فعل الصلوة مثلا (قوله لا يتصور بدون الامكان) اى بدون القدرة الممكنة
عند الفعل وهو شرط التكليف (قوله ويتصور بدون البسر) اى قبل الزكوة
وهو اعطاء خمسة دراهم من غير ان يكون له المأين لكن الشارع يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد (قوله اى لذلك الاستثناء) يشير بذلك جواز اشارة المعقول
بالقريب وبالبعيد او جواز وضع ذلك موضع هذا كما ذكرنا قبل (قوله وظاهر انه
لبس بقادر على تداركها) اى تدارك الصلوة والصيامات والحج لان العبد لبس
بقادر الى اعادة الزمان (قوله ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق) هذا جواب سؤال
مقدر تقديره ان تدارك ما فات بالقضاء فى الجزء الاخير من العمر تكليف ما لبس
فى الوسع فاجاب بقوله ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لانه اذا فات الاداء بحال
القدرة بسبب تفصيل الخطاب بقى ما يجب فى عهده وجعل الشرط وهو القدرة
ممنزلة فلتقتضى حكما تنقصه لان التفصيل لا يصلح سببا لاقاط الواجب عنه
لانه جنابة وهى لا تصلح سببا للتخفيف (قوله لان هذا) اى تكليف القضاء (قوله
لبس ابتداء تكليف) اقول هذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص
الذى وجب به الاداء واما على قول من اوجب القضاء بنص مقصود ابتدائي
فلا يلزم من اشتراط القدرة فى القضاء ايضا لانه تكليف آخر لكن المختار هو الاول
كما قال المص والدليل على ان القدرة لبست بشرط فى وجوب القضاء ان فى النفس

الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وقد
 تبيننا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى الواجبات عليه بعد الموت كذا في
 كشف البردوي (قوله وليس ذلك كالجزة الاخير من الوقت) اي ليس نفس
 الاخير من العمر كالجزة الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليعظم
 اثره في خلفه ولا خلف فيه للقضاء فلم يعتبر فبقية القوات عليه فعمل ان القدرة
 مختصة بالاداء لا القضاء لا يقال ان كون القدرة ليست بشرط في القضاء يقتضي
 ان لا يخرج عن العهدة اذا فاتته صلوات في الصحة ففرضاها في حالة المرض
 قاعدا او مضطجعا او موميا مع انه خارج عن العهدة ولو لم يشترط في القضاء
 لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها
 لانا نقول انه قضاهما كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة
 التي تمكنه من الاداء قائما او قاعدا او موميا لا قدرة مكيفة ظهر بهذا ان استطاعته
 على القيام والسجود كما كانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على
 القيام لان يكون القدرة على القيام مشروطة في وجوب الصلوة (قوله بل بقاء
 التكليف الاول) لان القضاء يبنى على نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء كما في قضاء
 المسافر والمرضى والصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة الممكنة لبقاء الواجب
 اذا تمكن على الاداء يستغنى عن بقائها فللهذا لا يشترط للقضاء فليزعم التدارك
 (قوله على ما هو المختار) اي على ما هو مختار مشايخنا فاطبة (قوله انما هو بسبب
 الاول) اي القضاء انما يكون بسبب نفس الوجوب (قوله وليس ذلك) اي
 نفس الوجوب (قوله كالجزة الاخير من الوقت في حق الاداء) كمن اسلم او باع
 او افاق من الجنون او ظهرت من الجنون او انقاس لا يلزم القضاء عند زفر لانه
 تكليف ما لا يطاق (قوله لانه انما اعتبر) اي الجزة الاخير (قوله ليعظم اثره
 في خلفه) يعني اعتبر الجزة الاخير من الوقت في حق الاداء ليعظم اثره في القضاء
 وهو خلفه (قوله ولا خلف للقضاء) يعني اعتبر الجزة الاخير عندنا للخلف وهو
 القضاء ولا خلف للقضاء حتى اعتبر (قوله وفيه بحث) اي في قول مشايخنا ان
 القضاء انما هو بسبب الاول وهو نفس الوجوب بحث اي ضعف على زعمهم
 ان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة
 شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل اقول جوابه ما ذكرنا في وجه
 التامل وهو ان الوجوب ثبت في الذمة جبرا من الله تعالى بلا اختيار من العبد الاتي
 انه يجب بالسبب ولا اختيار للعبد في السبب حتى يجب على النائم والمجنون ولو كانت

القدرة شرطاً للتكليف لما وجب عليهما القضاء بالاقافة واليقظة على ان وجوب
القضاء في النفس الاخير من العمر اتفاق ولو شرطت القدرة للتكليف لما وجبت
تدارك ما فات من الاداء في هذا الوقت فأمل (قوله لما وجبت الخ) الظاهر
ان يقول لما وجب (قوله بالقدرة المبسرة) اي بصفة البسر وشرط القدرة
والاغناء (قوله اتني) اي اتني بقاء الزكاة والعشر الخ (قوله بانتفاؤها) اي
بانتفاء القدرة المبسرة ويجوز ان يقول بانتفاؤها بارجاع الضمير الى المال النامي
(قوله اما الزكاة) اي اما عدم بقاء الزكاة يعني سقوط الزكاة بهلاك النصاب بعد
الحول عندنا (قوله فلانها يجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء) لان الشرع
علق وجوب الزكاة بالقدرة المبسرة وهذه القدرة لبقاء الواجب لامن اصل المال
تيسيراً للاداء على ارباب الاموال ولهذا يشترط لتكرار الواجب تكرار الحول
لان النصاب (قوله فان النصاب لم يغير صفة الواجب من العسر الى اليسر) لان
النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه فان كل جزء من الباقي يبقى
بقسمة لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب من العسر الى اليسر لان
الواجب ربع العشر ولا تأثير للنصاب فيه فبقى بدونه (قوله سواء في البسر)
يعني لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال (قوله لم يعد من من القدرة المبسرة
جواب لما) (قوله بل جعل) اي النصاب (قوله من شرائط الاهلية
كالعقل والبلوغ) يعني لما ثبت ان اشتراط النصاب اثبتت الاهلية واصل الاهلية
ثابت بالعقل والبلوغ كانت الاهلية بوجوب النصاب امرأ زانداً على تلك
الهيئة في هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وذلك
النصاب كما ان القدرة من الفعل في الصلوة امرأ زانداً على الاهلية الاصلية اي
البلوغ والعقل واذا كان كذلك اشتراط النصاب للوجوب لا للبسر كاشتراط
الاهلية الاصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلا يشترط دوامه كشرط الصلوة
(قوله او شرط وجوب الاداء) عطف على شرائط الاهلية اي او جعل النصاب
من شرط وجوب الاداء (قوله لان حسن الاغناء) اي حسن اغناء الفقير (قوله
لا يتصور اغناء الفقير من غير الغنى كالتملك من غير
المالك والغناء بكثرة المال فقدّر الشرع بحده وهو النصاب فصا شرطاً
لوجوب الزكاة فان قيل الاغناء الذي يدفع حاجة الفقير لا يقتضي ان النصاب قلت
الاغناء الحسن لا يحصل بدون النصاب خصوصاً في بلدة قسطنطينية ان الكبار
في غير الزكاة التي هي جبر من الله تعالى لا يعطى الا درهم فكيف يحصل الاغناء فضلاً

عن الحسن الا ترى ان شمس الأئمة نص على الغنى فقال انما يتحقق الاغناء
بصفة الحسن من الغنى فان قبل الاغناء من غير الغنى حسن ايضا فلهذا مدحهم
الله تعالى بقوله ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم افضل الصدقة جهد المقل قلت هذا نادر وبناء الاحكام
على الغالب والغالب ان المحتاج لا ينفق على المحتاج (قوله فان قيل فينبغي
ان لا يسقط الزكاة بهلاك النصاب) يعني لما كان انصاب شرط الاهلية
او شرط الوجوب الزائد على الاهلية الاصالية لا شرط البسر يذبح ان لا يسقط
الزكاة بهلاك (قوله قلنا انما يسقط لغوات القدرة) يعني سقوط الزكاة لغوات
النماء الذي يتعلق بالبسر به لغوات النصاب (قوله واهذا لا يسقط بهلاك
بعض النصاب الخ) الا ترى انه اذا هلك بعضه فبقي بقسط الباقي ولو كان
النصاب شرط البسر لسقطت الزكاة لغوات جزء من النصاب لانتفاء الكل
بغوات جزئه (قوله ومن هذا) اي سقوط الزكاة لغوات القدرة المبسرة التي هي
وصف النماء لغوات النصاب (قوله فائدة تقييد المال بالنماء) اي فائدة تقييد
المص المال الهالك بالناسي (قوله واما العشر فلان الله تعالى الخ) يعني يسقط
العشر بهلاك الخارج وهو النماء الحقيقي لان الشارع علق الوجوب بشرط القدرة
المبسرة (قوله اذ القدرة على اداء العشر الخ) يعني ان القدرة على اداء ما هو
عشر من الجملة لا يقتضي قيام تسعة الاعشار بالنظر الى ذات العشرون افتقرت
اليه من حيث هو مشركا ان الجزء لا يقتضي الكل نظرا الى ذاته وامام حيث
هو جزء فلا يستغنى عنه (قوله وذلك الخ) اي شرط قيام تسعة الاعشار مع
استثناء القدرة على العشر وقيل البسر ولم يجب العشر الا بارض نامية بالخارج
فبشرط قيامه لبقاء صفة البسر (قوله واما الخارج) اي اما سقوط الخارج (قوله
بنماء الارض وهو الخارج) اقول قال المص في العشر خصه بالخارج من الارض
الذي هو نمائها وفي الخارج قال خصه الله بنماء الارض وهو الخارج مع اشتراكها
في تعلفها بالنماء اشارة الى الفرق بين وجوب العشر ووجوب الخراج وفي الاول
اراد بالخارج النماء الحقيقي وفي الثاني اراد بالنماء النماء التقديري ويؤيد ذلك
قوله اوجب قليلا من الكثير ويؤيد الثاني قوله حتى لو كان الارض سبخة
لا تصلح للزراعة لا يجب عايشه شيء وقوله اذا لم يحصل الخارج بان زرعها
ولم يخرج شيء ونعسر يحه ايضا بقوله لوجود الخارج تقديرا في الخراج وتجب
بالخراج تحققا في العشر وكذا اذا هلك الخارج بالافه وكذا اذا غرفت الارض

بان صارت معدن الماء او ذهب الماء بها او نضت عنها الماء وهذا في وقت لا يقدر
 على زراعتها قبل مضي السنة ففي هذه الصورة لا يجب على صاحبها الخراج
 فثبت انه انما وجب بالقدرة المبدئية الا ان النماء التقديرى وهو ان يكون متمكنا
 من الزراعة في وقتها اقيم مقام الحقيقى لانه كان للوجوب ولم يعتبر النماء التقديرى
 في العشر ووجه الفرق من وجوه الاول ان العشر جزء من الخارج فلا يمكن
 ان يجاه بدون الخراج بخلاف الخراج لانه ليس من جنس الخارج لانه درهم
 وقنبر هاشمى على كل جريب وعشر دراهم على جريب الكرم وخمسة دراهم
 على جريب الرطبة فلا يفتقر الوظيفة الى الخارج فيعتبر النماء التقديرى والثاني
 ان العشر مؤنة فيها معنى العباداة فلو اوجبا بدون الخراج يصير غرامة وانه
 لا يجوز اما الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة فلو اوجبا بدون الخراج يصير غرامة
 محضا كخراج الرأس وانه لا يجوز والثالث ان الخراج حق الغزاة فلا يجعل تقصيره
 عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء التقديرى كالتحقيق حكما لتقصيره
 حيث عطلها بعد التمكن من الزراعة اما العشر حق الله تعالى فيجعل تقصيره
 عذرا في ابطاله فان قلت انه حق الفقراء ايضا فكيف يكون حقا لله تعالى
 قلت يصبر حق الله في العاقبة كذا في شروح البرذوى والرابع ان العشر اسم
 اضافي لانه عشر العشرة فلا يكون بدون العشرة بخلاف الخراج (قوله واما اذا
 تمكن من الزراعة وتركها الخ) قال فقهر الاسلام الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع
 آفة لانه انما وجب بصفة البسر الا يرى انه لا يجب الا بسلامة الخارج الا انه
 بطريق التقدير بالتمكن اى بسبب التمكن من الزراعة لكون الواجب من غير
 جنس الخارج انتهى قال الشراح بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حتى لو كان
 بعد الاصطلام مدة يصلح للزراعة الى آخر السنة لا يسقط الخراج انتهى
 فقطهر من هذا ان قول المعص قاصر من افادة هذه المسئلة ولو قال واما اذا تمكن
 من الزراعة ولو بعد الاصطلام وتركها فيجب عليه لو جود الخارج تقدير الخ
 لافاد هذه المسئلة فتأمل (قوله فانه انما يجب بالخارج تحقيقا) لان الخارج الحقيقى
 هو المشروط في العشر كما ذكرنا (قوله لان الواجب في الخارج غير جنس الخارج)
 اقول لم يذكر الدليل الثانى قال فقهر الاسلام بعد هذا الدليل وبدليل ان الخراج
 اذا قل حسط الخراج الى نصف الخراج انتهى يعنى ان الخراج كله انما يجب
 اذا لم يمكن اكثر من نصف الخراج فاذا كان اكثر من النصف حط الى نصف
 الخارج لاسيما النصف على كل حال لان النصف عشرين الانصاف فلو كان

الخارج مثلا يساوى ديناراً يجب نصف دينار ولو كان الخراج مقدرة مبسرة
سقط بهلا كما حتى لا ينقلب غرام محضاً وان لم يسقط به يصير الخراج غرامة
محصنة كالجزية وانه لا يجوز كذا في الشروع (قوله وبقوله عطف على قوله
بقوله) يعنى ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة المبسرة لبقاء الواجب وعدم
اشتراط بقاء الممكنة بقوله بخلاف الحج وصدقة الفطر حاصلة فرع في الاول
اى المبسرة ان بقى المقدرة المبسرة بى الواجب فان انتفى انتفى وفى الثمانى
اى الممكنة ان لم يبق القدرة الممكنة بعد حصولها ببقى المشروط واجبا فى الذمة
لان بقاءها ليس بشرط (قوله اما الحج) اى وجوب الحج بعد حصول القدرة
الممكنة وهى القدرة على الزاد والراحلة (قوله بالزاد والراحلة) اى وجوب الحج
بشرط قدرة الزاد والراحلة (قوله وهما من الممكنة) اى الزاد والراحلة من القدرة
الممكنة دون المبسرة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا والاستطاعة لا يتصور
فى الغالب بدون الزاد والراحلة لانهما ادنى ما يقطع به سفر الحج لان الزاد
هو القوت والراحلة ما يحمله من ضرورات السفر على ما عليه العادة والمبسرة
انما تقع الانحدام ومراكب واعوان ولبس بشرط بالاجتماع (قوله لان غالب
التكن بهما) اى بالزاد والراحلة من الممكنة فلم يكن بقاء ملك الزاد والراحلة
شرطا لدوام الواجب بل الواجب باق فى الذمة مع عدم بقاء ههما وانما قال
لان غالب التكن بهما لان بناء الاحكام على الغالب لا على النادر (قوله ان بدون
الزاد نادر) كالتهود والسائل اللذين شرعا فى السفر بترهم السؤال وهذا الشروع
مفض الى اهتلاك ظاهرا وغالبا فيكون القاء النفس الى التهلكة وانه لا يجوز
بالنص مع حرمة السؤال فان قيل الحج ماشيا معهود معتبر شرعا ولهذا التذنب به
ليصح التذنب ويستحب الحج فلو كان الزاد والراحلة عبارة عن ادنى ما يمكن المرأ
من اداء الحج لما صح التذنب بالحج ماشيا لان الحج بدون ههما كان محالا لان وجوب
العبادة بدون القدرة الممكنة محال قلت صحة التذنب بناء على نفس المشروعية
لا على توهم القسرة الا يرى ان من نذر الف حج يجب عليه وصح التذنب اداء
الف حج لا يتصور منه ظاهرا وغالبا فثبت ان وجوب الاداء باعتبار القدرة
الممكنة وصحة التذنب باعتبار نفس المشروعية فصحة التذنب بالحج ماشيا لا يدل على
ان صحة التذنب وان كان اداء ماشيا كاف بوجوب الحج كما سبق (قوله وبدون
الراحلة وان كان كثيرا) الاولى ان يكتفى بالنادر لان القوم احتزوا بالغالب عن النادر
وهو السفر ماشيا ونكرهوا فى ابلهم لان تمكن السفر بدون الزاد والراحلة نادر

قال المص في حاشيته قد فرق بين الغالب والكثير بان ما ليس بكثير وهو نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا انتهى اقول يقتضى هذا ان لا يكون لشرط الراحلة فائدة لان الفقهاء يبنون الاحكام على الكثير فيقتضى وجوب الحج بدون الراحلة لانه كثير فتأمل (قوله وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي وغيره) اى توهم المشي وهو توهم الزاد والراحلة او توهم المال (قوله كما اعتبر توهم الامتداد) اى توهم امتداد الجزء الاخير في وقت الصلوة حاصلة جواب سؤال مقدر تقدير القدرة المتوهمه كائنه لوجوب فيجب ان يكون توهم الزاد والراحلة او توهم المال كاف في وجوب الحج فاجاب بقوله وانما لم يعتبر توهم القدرة لافضائه الى التلف (قوله مع ان هذا) اى توهم قدرة المشي في الحج (قوله اقرب منه) اى اقرب من توهم امتداد الجزء الاخير من الوقت بوقف الشمس كما كان لسلطان عليه السلام عقلا ووقوعا لان احتمال امتداد الزمان من الجزء الذى يسع التحريمه فقط بعيد لكونه مجزء وهذا واقع في كل سنة الحج الآن (قوله لان اعتباره ههنا الخ) هذا علم لقوله انما لم يعتبر اى لم يعتبر توهم القدرة بالمشي لان اعتبار توهم القدرة في الحج (قوله يقتضى الى التلف) يعنى لو شرع في سفر الحج بتوهم المشي يقتضى الى الهلاك ظاهرا وباطنا (قوله ولا خلف حتى يظهر اثره فيه) اى لا خلف بعد التلف حتى يظهر اثر التوهم (قوله بخلاف وقت الصلوة) يعنى يظهر اثر توهم القدرة في الجزء الذى لا يتجزى في القضاء وهو خلف صلوة الوقت (قوله واما صدقة الفطر) اى اما عدم سقوط صدقة الفطر بعد الهلاك وذهاب الغنى قال فخر الاسلام لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس وذهاب الغنى انتهى اى هلاك الرأس الذى هو السبب بان كان له عهد وجب عليه صدقة الفطر بعد هلاكه وذهاب المال الذى هو الشرط وان لم يجب ابتداء به ونهجا لان اشتراط الغنى للوجوب لا تبسرس الاداء (قوله بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية) لان شرط القدرة وقيام صفة الاهلية بالغنى لان النص على الاغناء ولا اغناء بدون الغنى ولا غنى بدون النصاب فوجب بنصاب وقيده بفاضل عن حاجته الاصلية لانه اذا ملك ما يمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به كان هو غنيا عن المسئلة متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الاغناء وامرنا بالاغناء لعاد على موضوعه بالنقض لانه يصير حينئذ محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يخرج الى المسئلة اولى من دفع حاجة الفقير فالتفصيل سبق (قوله من ثياب البذلة) بكسر الباء بالاتفاق وهى ما يتبدل من الثياب يقال بذله اى استعمله واما المهنة ذكر في المغرب

المهنة بكسر الميم وقحجها الخدمة والابتذال وجبئذ يكونان لفظين مترادفين
 وذكر في الصحاح ان المهنة بالكسر عند ابي زيد والكسائي وانكره الاصمعي وقيل
 البذلة ما يلبس في الاعباد والجمع والمهنة ما يلبس في غيرها (قوله حتى لو ملك
 من ثياب البذلة ما يفضل عنها الخ) الظاهر ان يقول حتى لو ملك ما يفضل عنها
 اي عن حاجة الاصلية من ثياب البذلة لان قوله من ثياب البذلة بيان لما يفضل
 ولا يجوز تقديم الميم على الميم فان قلت الثياب البذلة التي يلبسها عادة لبس بنصاب
 اصلا خصوصا في عرف الناس قلت المراد ما يلبس في المواسم العامة نحو
 التعزية والعيد والجمعة وحالة الاختلاط مع الخلق دون حالة الاشتغال بالحاجة
 الاصلية هذا اذا باع قيمتها نصايا فاضلا عن الحاجة الاصلية فحينئذ يلزمه
 صدقة الفطر مع انها ليست بنامية ولا يجب بسببها الزكاة فثبت ان اشتراط الغنى
 ههنا ثبوت الاهلية والتمكين دون البسر الا ترى انه لا يشترط حولان الحول فيها
 كذا في كتب الفقه ويشير اليه بقوله او ملك نصا باليلة انما اطعمه بلزمه صدقة
 الفطر وان كان البسر وهو النماء مشروط بحولان الحول (قوله واعتبار النصاب لبس
 في لبلة الفطر لان النماء مشروط بحولان الحول) (قوله واعتبار النصاب لبس
 للبسر) اي اعتبار الغنى بنصاب ثياب البذلة لبس للبسر لانه لا يقع بثياب
 البذلة يسر لانها ليست بنامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب وهو
 الغنى الذي يجب ابتداء لبقاء لان اشتراط الغنى للوجوب لا لتفسير الاداء (قوله
 بل بصير المخاطب به) اي بالنصاب غنيا انت عرفت ان الغنى وصف لا بد منه
 لصير الموصوف به اهلا للاغناء اذا اغناء من غير الغنى لا يتصور كالتملك من غير
 المالك والغنى بكثرة المال وليس للكثرة حد يعرف به واحوال الناس فيه شتى
 فقدر الشرع بحد واحد وهو النصاب فصار النصاب شرطا للوجوب في الفطرة
 بغير النماء دون البقاء بخلاف الزكاة والعشر والخراج (قوله فيكون اهلا للاغناء)
 لان شرط القدرة وهو النصاب يفرض اغناء الفقير عن المسئلة في يوم العيد
 الذي فيه ضيافة الكرم للعامة ومن عادة الكرم ان لا يحتاج الناس في يوم ضيافته
 الى المسئلة (قوله بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة) ورد هذا الحديث
 في صدقة الفطر فان ابن عمر رضي الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال
 اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم اي العيد لكن الفقهاء خرجوا الحكم
 في الزكاة بطريق الدلالة لان الاغناء لما وجب في صدقة الفطر لاسد خلقه

الفقير مع قصور صفة الغناء فيهما لقصور النصاب والمؤدى فوجب في الزكوة
 لهذا المعنى مع كمال صفة الغنى فيها وكان أولى قال في الإسلام وبقوله صلى الله
 عليه وسلم لا صدقة إلا عن ظهر غنى وهذا الإغناء وجب عبادة وشكرا للمعنة
 الغنى فشرط الكمال في سببه أى في سبب الشكر النصاب ليستحق شكره على
 الكمال فيكون الواجب شطرا من الكمال انتهى أى جزئاً من الكمال وقيل
 بعضها منه وشرط الشيء بعضه وقيل نصفه لأنه يستعمل في البعض توسعاً
 ومنه قوله صلى الله عليه وسلم الخبايا يعتد شطر عمرها يسمى البعض شطرا
 توسعاً في الكلام ومثله في التوسع تعلموا الفرائض فإنها نصف العلم أى بعضه
 كذا في المغرب (قوله وإنما البسر بالتماء وهو) أى البسر والتماء (قوله غير معتبر
 ههنا) أى في الحج وصدقة الفطر أنت عرفت الزاد والراحلة من القدرة الممكنة
 دون الميسرة وأما في صدقة الفطر النصاب من القدرة الممكنة بدون شرط التمام
 أى البسر ثم الممكنة والميسرة من الأمر رب يسر سائر أمرنا

فصل الأمر بأمر الغير ليس أحراً له الإبدليل

أعلم أن هذا المبحث يحتاج إلى مقدمة وتفصيل فإن اردت التفصيل فاستمع لما تبلى
 عليك من تقرير البردوى أن حقوق الله تعالى ثلاثة أقسام وحقوق العباد أيضاً
 ثلاثة أقسام ما هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما أما النفع
 المحض فيصح من الصبي بما شرعية وكسبه في حقوق الله تعالى كصحة النوافل
 والإسلام بالعقل وقدرة البدن قبل البلوغ بالأهلية القاصرة وانها كافية لاداء
 نفع محض لأن النوافل والإسلام من الصبي نفع محض وكذلك في حقوق العباد
 مثل قبول الهبة والصدقة لانهما نفع محض في التصرفات وكذلك قبول بدل
 الخلع من العبد المحجور بتفسير اذن المولى بأن خالع منكوحته على مال وقبضه
 منها بتفسير اذن مولاه يصح لأنه نفع محض في حقه فلا يكون متوقفاً على اذنه
 ولا يؤثر الخلع فيه وكذا إذا أجز الصبي المحجور نفسه ومضى على العمل وجب
 الا حاشا استحصانا وما هو ضرر محض سقط عنه كالحود والقصاص لأنه ليس
 بمحض طلب بالمضرات الأثرى أنه لا يجب عليه القصاص والحود وإن باشر
 اسباباً بهما لأنه لا يلزم عليه العهدة وكذا إذا أحرم صبي منه بلا عهدة حتى
 إذا ارتكب محظوراً لم يلزمه وكذا إذا ارتدته لا يقتل وإن صح رده عند أبي حنيفة
 ومحمد لأن القتل يجب بالتحاربه لا بين الردة ولم توجد فاشبه ردة المرأة وأما ما هو
 ضرر محض في حقوق العباد فالسب وشروع في حقوق الصبي الناقل فطلعت مثل

الطلاق والعناق والهبة والقرض والصدقة ولا يملك عليه غيره ما خلا القرض
فانه يملكه القاضى عليه لان صيانة الحقوق اما كانت بولاية القاضى انقلب
القرض نفعاً محضاً وما هو بين هذين القسمين يحتمل التسخير والتبديل
فلا يكون حسناً لذاته كالإيمان ولا قبيحاً لذاته كالكفر بل يتردد اى ايس بحسن
بعينه ولا قبيح بعينه بل يحتمل ان يكون حسناً فى بعض الاوقات ودون البعض
مثل عامة العبادات كالصلاة والصوم والحج فان الصلاة ليست بحسنة فى الاوقات
المكروهة وفى حال الخيض والنفاس بل ليست بمشروعة اصلاً فى هذه الحالة
وكذا الصوم فهما وفى الليل وكذا الحج فى غير وقته واماماً يتردد بين النفع والضرر
مثل البيع والنكاح والاجارة وما اشبه ذلك فانه لا يملكه بنفسه لما فيه من الاحتمال
ويملكه برأى الولي لانه اهل الحكمة بمباشرة الولي وقد صار اهلاً بتصور منه
المباشرة انتهى (قوله ايس بامر) اى ايس الامر بامر الغير امره لا بدليل
وهو المختار اقول فيه بحث ان اراد بالامر الامر التكليفى بقربة تذيبه بمبحث
الامر التكليفى وهذا ايس بمستقيم بدليل قوله عليه السلام مروهم بالصلاة
لسمع لان السنة المعروفة جاءت لجواز النقل من الصبي باعتبار الاهلية الفاصرة
قبل البلوغ بقدرة البدن مع العقل لا الامر التكليفى الذى يقتضى بالامتناع
والترك من الصلاة عقوبة وقد عرفت انه ايس باهل للعقوبة وان اراد بالامر
العرفى كقول زيد لعروة واقعد او امرتك بالقعود فلا اعتبار بمثل هذا الامر
فى الثواب والعقاب لكن مراده ان امر الغدير ايس امره فى الدينية والدينية
الا بسند شرعى كتكليف الاب لابنته الصغير بالصلاة يجوز بالحديث والا يلزم
فى الظاهر تكليف الصبيان وهو خلاف ما اتفق عليه الجمهور وكذا الامر
بانفاق عياله وبناء الدار وغيرهما يلزمه بامره لان الشرع جوزه (قوله لقوله
عليه السلام مروهم بالصلاة اسمع) اقول ما ورد من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ايس هذا قال فجر الاسلام وفى ذلك اى فى جواز النقل من الصبي جاءت السنة
المعروفة قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا
سبعاً واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرة الحديث وانما هذا ضرب تأديب
وتعزير لا عقوبة انتهى اقول الضرب المذكور فى الحديث يقتضى امر التكليف
لان الضرب على الامتناع والترك من الصلاة عقوبة فقد عرفت انه ايس باهل
للعقوبة فاجاب بقوله بانه ضرب تأديب لا عقوبة قيل رب اعلمه خير من الف قيمة
وهذا الامر نفع محض مثل الامر الاب لابنته لقبول الصدقة والهبة فعلى هذا

التفرير لا يحتاج الى قول المص في حاشيته ان اللام في قوله عليه السلام سبع
لوقت كما في قوله تعالى ادلوك الشمس انتهى لانه ليس في الحديث اللام حتى
يحتاج الى التأويل مع ان كون اللام للوقت منظور فيه كما سبق ولئن سلم بهم وجوب
الصلاة على الصبي الذي بلغ سبع سنين فتأمل ووجه الامر لسبع الله اعلم
ورسوله لحصول القوة والكمال في السبع اما القوة فلقول ابي حبان في البحر
ان السبع فيه دلالة على تضاعف القوة والشدة كانه ضوعف سبع مرات
ومن شأن العرب ان يبالغوا بالسبعة والسبعين من العدد لما في ذكرها من دابل
المضاعفة نحو ذرعها سبعون ذراعا ان تستغفر لهم سبعين مرة والسبع تذكر
في الايام السبعة السموات سبع والارضون سبع النجوم التي هي اعلام يستدل بها
زحل والمشتري والعطارد والمريخ والزهرة والشمس والقمر البصار سبعة وابواب
جهنم سبعة واما الكمال فلقول صاحب كشف الكشاف والقاضي وغيرهما
في سورة التوبة روى عن علي بن عيسى انه قال العرب يبالغ في السبع والسبعين
لان التعديل في نصف العقد وهو خمسة فاذا زيد عليها واحد كان لادنى بالغة
فاذا زيد اثنان كان لاقصاها ولذلك قيل للاسد سبع كانه ضوعف قوته سبع
مرات وقال صاحب الايجاز السبعة اكل الاعداد بجمعها معاني الاعداد ولان السنة
اول عدد تام لانها تناول اجزائها الصحيحة اذ نصفها ثلاثة وثلاثها اثنان
وسدسها واحد وجعلتها ست وهي مع الواحد سبع فكانت كاملة اذ ليس بعد
التام الا الكمال ووجه كون الست تاما على ما حققه الامام الصفدي في شرح لامية
الجمع بيان ذلك العدد التام هو ما اجتمعت اجزائه كانت مثله وهو الست
فان اجزاءها البسيطة الصحيحة انما هي النصف وهو الثلث والثلث وهو اثنان
والسدس وهو واحد ومجموع ذلك يكون ستا والعدد الناقص اذا اجتمعت
اجزائه البسيطة الصحيحة كانت جعلتها اقل منها وهو الثمان فان اجزاءها انما
هي النصف وهو الرابع والرابع وهو اثنان والثلث وهو واحد ومجموع ذلك
وهو السبع وهو اقل من العدد المذكور والعدد الزائد ما اجتمعت اجزائه زادت
عليه وهو اثني عشر فانها النصف وهو الست والثلث وهو الرابع والرابع وهو
الثلث والسدس وهو اثنان ومجموع ذلك خمسة عشر وهو زائد على الاصل انتهى
وانما حققنا هذه المسئلة لان تفسير والاصول والفروع وغيرها يحتاج اليها واكثر
الناس عنها خافون (قوله والا) اي وانما يركن الامر الى الغير بدليل (قوله لكان
قولك من عبدك ان يجز في مالك تمديدا) لان من امر ابي المولى الى العبد بالتجارة

وجدي في نسخة قوله ونصفه
وهو واحد ومجموع ذلك ستة
عشر لكن هذا مخالف لما
وجد في سائر الكتب وتعرفه
وهو العدد الزائد ما اجتمعت
اجزائه زادت عليه

فيكون الامر تعديا الى العبد وليس كذلك (قوله ومناقضا لقولك للعبد لا تتجر) يعني اذا قال امر عبدك ان يتجر وانت قلت عقيب كلامه لعبدك لا يتجر يكون مناقضا لانه ان صح امر عبدك متعديا يكون امرا وقولك لا تتجر نهيا فيكون مناقضا بلاشبهة (قوله وليس كذلك) اي ليس بمناقض لقولك اي لنهيك لان المولى امرا ونهيا في حق عبده ولاحق للاجنبي في امر عبد الغير (قوله انما يلزم لوتساوي الدلائل وليس كذلك) يعني ان تناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس ولا بد من الاختلاف في الحكم والكيف والجهة والاتحاد فيما عداها (قوله لا خلفهما) اي الدلائل ان (قوله بالذاتية) وهي قول السيد لعبد لا تتجر (قوله والواسطة) وهي قولك امر عبدك ان تتجر لان امرك ان كان امرا بامر الغير للعبد يكون امر السيد بواسطة الغير ونهيه بالذات فلا تناقض لعدم اتحاد الامر والناهي وهو شرط للتناقض (قوله والواسطة في اصطلاحنا) اي في اصطلاح الاصوليين (قوله لا يرفع التناقض) لان الامر من طرفه بامره كأنه امر نفسه مثلا اذا قال لآخر امر عبدنا بالتجارة فامر الآخر للعبد بها فقال السيد حين الامر لا يتجر يكون تناقضا لاتحاد المتكلم معني (قوله عطف على قوله فقيل) يعني قبل الامر بامر الغير امر له (قوله انذهم ذلك) اي الامر بامر الغير امرا (قوله ان يأمرنا) اي بان يأمرنا متعلق بامر الله وحذف الجار من ان قياسي (قوله به) اي بان يأمرنا وفي ارجاع الضمير شي لا يخفى على التأمل

فصل

في بيان اتيان المأمور به (قوله اي اتيان المأمور) اي اتيان المأمور بالمأمور به (قوله وكما امر به) عطف تفسيرى (قوله يوجب الاجزاء) يعني اتيان المأمور بالمأمور به يوجب قضاء الدين الثابت في الذمة بالامر فلا يحتاج الى قضاء آخر كاداء الدين ولا الى دليل آخر لاسقاطه كإنكار الدين القضاء فانه عدل يعلم السر واخفى (قوله ام لا) اي ام لا يوجب الصحة والاجزاء (قوله والمختار) انه يوجب به ما توجه (قوله فلان الامر ان بقي) اي بعد اتيان المأمور به (قوله كان طلب تحصيل الحاصل) لان المآتي به حاصل لا محالة (قوله او بغيره) ان بقي متعلقا بغير المآتي به بعد الاداء (قوله كل المأمور به) الظاهر ترك الكل ويعلم وجه الظهور من قوله او بغيره فتأمل (قوله والمفروض خلافه) اي المفروض كون المآتي المأمور به (قوله فلانه) اي اتيان المأمور به بالامر (قوله يقتضي الحسن) ليكون الامر حسنا

(قوله الابا صحة الشرعية) والايكون فعله لغوا (قوله او ما يتفص عن عهده) اى
 لم يتخلص يقال تفصى الانسان اذا تخلص من المضيق والبليّة وتفصبت
 من الديون اذا خرجت منها وتخلصت واكثر تعديته بمن قال ابن السكيت افصى
 منك الحراى خرج ولا تقول افصى عنك البرد وافصى المطر اى اقلع (قوله بذلك)
 الاتيان (قوله وثانيا) وثالثا الى النسائل (قوله فلم يعلم امثال) لان الامثال انما
 يكون بانتمام الامر ولم يحصل بعد اقول هذا يخالف قوله اذ لا يوجب الاجزاء
 بمعنى سقوط القضاء لابعنى حصول الامثال حتى يعلم الامثال (قوله مع انه لا يفيد
 التكرار) اى مع الامر لا يفيد التكرار قال فخر الاسلام الامر للوجوب فى واجب
 واحد فلا يكرر انتهى (قوله وقبل لا يوجب) اى اتيان المأمور لا يوجب الاجزاء
 والصحة (قوله بل هو) اى الاجزاء (قوله يثبت بدليل آخر) كما قبل القضاء يثبت
 بنص مقصود ابتدئ بالنص الاول (قوله قلنا النهى المطلق يقتضى فساد
 المنهى عنه) قال فخر الاسلام ان المطلق من كل شئ يتناول الكمال منه ويحتمل
 القاصر والكامل فى صفة القبح فيما قلنا وهو ان يكون القبح فى المنهى عنه
 لافى غيره كما فى جانب الحسن فن قال بان المنهى عنه مشروعا فى الاصل فيجوز
 فى الوصف يجعل النهى مجزا فى الاصل حقيقة فى الوصف لانه لم يجعل الاصل
 منها عنه حقيقة مع ان النهى اضيف اليه وهذا عكس الحقيقة اى عكس
 ما يقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف
 اليه النهى وان لا يثبت فيما لم يضاف اليه حتى يثبت مقتضاه فيما لم يضاف اليه ولم يثبت
 فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات ما لم يوجب به الكلام وابطال
 ما اوجبه وقلب الاصل عطف على قوله عكس الحقيقة وبيان قلب الاصل
 ان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا بصير الاصل تابعا للوصف فى صحة اضافة
 النهى اليه اذ اولا الوصف لم يصح اضافة النهى اليه وهو فى التحقيق مرادف
 الاول واذا ثبت هذا الاصل كان تخريج الفرع طريقا واحدا ان يندم
 المشروع باقتضاء النهى والثانى ان يندم بحكمه انتهى ملخصا اقول حاصله
 ان النهى المطلق باقتضاء النهى وهو القبح او عدم المشروع لان النهى
 لما اقتضى القبح وهو لا يثبت مع بقاء المشروعية وهذا النوع قبح بعينه وباطل
 والثانى وهو انتفاء المشروعية بحكم النهى لانه منهى عنه لمعنى فى غيره فصار
 قبيحا بوصفه مشروعا باصله فصار قبيحا لابطالا واما جواز الصلوة فى الارض
 المنصورة و البيع وقت النداء فلا يكون النهى يقتضى المشروعية فيها

وكلا متبا فيما ينعدم بانتهى شرعا لا فيما لا يقبل العدم ولا يقطع فصارت
 الصلوة والبيع ناقصة لافاسدة لان الصلوة مشروعة باصلها او شرطها والغصب
 لا يفيد الملك فيكون مكروهة لاناقصه ولا فاسدة مع ان المكان ظرف واشتغاله
 حرام والتهى وارد عن الصلوة فيها لكن اتصال الظرف بالمظروف من حيث
 المجاورة لامن حيث الوصف والفرق بين الصلوة في الاوقات المكروهة والصوم
 في العيد والصلوة في الارض المنصوبة مذكور في البردوى وشروحه بان
 الصلوة في الاوقات المكروهة ناقصة والصوم فاسد والصلوة في الارض
 المنصوبة مكروهة واما جواز البيع وثبوته فلان الملك نعمة وكرامة ووسيلة
 الى المقاصد الدينية والدنيوية فيتعلق بسبب كان مشروعا لا محظورا لان
 المحظور يصلح ان يكون سببا للمحظور لا للمشروع كذا في البردوى وشروحه
 اعلم ان هذا ينبغي على قاعدة ذكرها لزر كشي وغيره قال زعم بعض العلماء ان
 من شرط صحة النفي عن الشيء صحة اتصاف المنفي عنه بذلك الشيء ومن ثمة
 قال بعض الخنفية ان التهى عن الشيء يقتضى الصحة وذلك باطل بقوله تعالى
 وما الله بغافل عما تعملون وما كان ربك نسيا لاناخذ سنة ولا نوم وهو يطعم
 ولا يطعم ونظائره والصواب ان انتفاء الشيء قد يكون لكونه لا يمكن فبسه عقلا
 وقد يكون لكونه لا يقع منه مع امكانه فنهى الشيء عن الشيء لا يستلزم امكانه
 كما ذكر في الايات (قوله وفي المثلين قرينة على ان انتهى للمجاور) يعنى ان قباسكم
 بجواز الصلوة في الارض المنصوبة والبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان كلاهما
 في النهى المطلق وهذان المذكوران مقيدان فيرجع النهى الى القيد كالنفي
 فيكون المقيد باقيا على اصله فان قيل قد يكون نفيا للذات ايضا نحو قوله تعالى
 لا يسألون الناس الخافاى لا سؤال لهم اصلا فلا يحصل منهم الخاف
 ولا شفيع بطاسع اى لا شفيع لهم اصلا فانتفع شفاعاة الشافعين اى لا شافعين
 لهم تنفعهم شفاعتهم بدليل فالناس من الشافعين ويسمى هذا النوع عند اهل
 البدع نفي الشيء بايجابه وعند المنطقيين السالبة لا تقتضى وجود الموضوع
 وعبارة ابن رشيق في تفسيره ان يكون الكلام ظاهره ايجاب الشيء وباطنه نفيه
 بانينى ماهوم سببه كوصفه وهو المنفى في الباطن وعبارة غيره ان نفي الشيء
 مقيدا والمراد نفيه مطلقا مع الفقه في النفي وتأكيده وكذا في النهى ومثله
 هذا قول اميرى القيس * على لاحب لا يمتدى بمناره * لا يريد ان يثبت لهذا
 الطريق منارا * وينفى عنه الاهتداء وانما يريد نفي النار فتنفى الهداية به اى

اى لامنار لهذا الطريق فيم تدي به وكذا قول الافق الاودى * بمهمة مالا انيس به *
 حس فساد له رسيس * لا يريد ان بهذا الغفرائيس لاحس له انما يريد لا انيس به
 فيكون له حس قلت نعم ان القضية السالبة لا تستلزم وجود الموضوع بل
 كما تصدق مع وجوده تصدق مع عدمه فانما قيل ما جاء في قاضي مكة مثلا
 صدقت القضية وان لم يكن بمكة قاض وهذه القاعدة هي التي يخرج عليها
 فافتقهم شفاعاة الشافعين ويبت امرى القيس وغيرهما لكن القاعدة ان القضية
 السالبة المشتملة على مقيد نحو ما جاء في رجل شاعر يحتمل وجهين احدهما
 ان يكون في المسند باعتبار القيد فيقتضي المفهوم في المثال المذكور وجود
 مجي رجل ما غير شاعر وهذا احتمال راجح متبادر الا ترى انه لو كان المراد نفسه
 عن الرجل مطلقا لكان ذكر الوصف ضائعا ولكان زيادة في اللفظ ونقصا
 في المعنى المراد والثاني ان يكون في المقيد احتمالا لمرجوحا لا يصار اليه
 الا بالقرينة وفيما نحن فيه القرينة على خلافه لان اصل الصلوة والبيع جائزان
 فيجوز ان يكون النهي للمجاور او الوصف فيكون المطلوب بالنهي ترك الوصف
 او المجاور وفي توجيه هذا البحث وجه آخر في شرح المفتاح للسيد الشريف لكن
 لا يساعده هذا المقام (قوله وهو) اى الفرق (قوله ان الانتهاء عن الشيء) اى
 الامتناع عن الشيء المقيد (قوله به يكون بترك شيء منه) اى من المقيد وهو القيد
 وهو المتبادر (قوله فيمكن ان يكون المطلوب) من نهى المقيد (قوله ترك وصف
 المقيد) او مجاوره وهو احتمال راجح (قوله اما الامتثال به الخ) هذا جواب لقوله
 فكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس لانه قد عرفت ان انتهاء الشيء
 المقيد يكون بترك الوصف وهو القيد واما امتثال الامر فليس بالاثبات
 جميعا مورا به (قوله واما ثانيا) عطف على اما اولا (قوله وسقوط
 التكليف زائد) اى زائد على فعل المأ مورا به لانه بعده فيحتاج الى دليل
 زائد لسقوطه (قوله سقوط التكليف مقتضى مقتضى وهو الحسن كما سبق)
 يعني بسقوط التكليف وهو الاقرار حالة الاكراه حاصله ان الحسن وهو مقتضى
 مقتضى وهو الامر كما سبق في قول المص ان الحسن اما ان لا يقبل سقوط التكليف
 كالتصديق في الايمان او يقبل الحسن بسقوط التكليف حالة الاكراه كالاقرار
 بالكفر حالة اطمينان قلبه (قوله واثباته على وجهه) اى اتيان المأ مورا به كما امر به
 يوجب سقوط التكليف ايضا اى كسقوطه بعدم اتيانه حالة الاكراه بل بالطريق
 الاول لان سقوط التكليف بتلفظ الكفر في الظاهر يقتضى سقوطه بالامتثال

واثبات الأمور به بالطريق الأولى (قوله انتفاء الكراهة) صفة الاجراء (قوله لا يجمع
 الكراهة) سواء كانت تنزيهية او تحريمية على الخلاف لان الحسن وان لم يكن
 بمعنى صفة الكمال كما سبق لكن يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب
 فلا بد ان لا يشوب الحسن الكراهة (قوله ولا كراهة فيها) اي في الصلوة
 لان الصلوة وقت طلوع الشمس وغروبها وزوالها مشروعة باصلها لان النهي
 بهذه الاوقات يقتضي المشروعية اذ لا فحش في اركانها وشروطها لان كل هذا
 تعظيم الله والوقت صحيح بامسله من حيث انه حركة الفلك لا فحش فيه ولا فساد
 (قوله وانما الكراهة في التأخير الخ) يعني انما جاء الفساد من وصفه من حيث
 انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة اي قول النبي وفعله صلى الله عليه
 وسلم بترك الصلوة في هذه الاوقات وقبل الحديث وهو حديث عقبه بثلاث
 اوقات نهينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث الضابي ان النبي صلى الله
 عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطامع بين قرني
 الشيطان وان الشيطان يزبنها في عيني من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت
 فارقتها فاذا كانت عند القيام فارقتها فاذا ماتت فارقتها فاذا ادنت للمغيب فارقتها
 فاذا غربت فارقتها فلا تصلوا في هذه الاوقات وفي حديث عمرو بن عبسة ذكر
 لفظة اقصر عن الصلوة اي امسك وهي في معنى النهي ايضا وقرنا الشيطان
 ناحيتا رأسه وجانباه جبهته ولهذا سمي الولى الروى ذا القرنين وقيل ينتصب
 في مقابلة الشمس فبطلق الشمس بين قرنيه فيقع سجود الكفار للشمس له وقيل
 قرن الشمس قوته يقال انا مقرر لهذا الامر اي مطبق له قال الله تعالى وما كآله
 مقررين اي مطبقين وقوة الشيطان في هذه الاوقات على وسوسة الكفار اقوى
 فالتأني للثأ كيدك وسديك (قوله الى وقت يكون العبادة فيه
 تشبه بالكفرة) يعني اذا اخر الصلوة الى احمرار الشمس لا توجد الصلوة
 بالوقت لانه ظر فيها وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لا مكروهه كالصلوة
 في الارض المنصوبة ولا فاسدة كالصوم في العيد كما سبق وانما يقبل الى وقت
 يكون العبادة منهيا بل تشبه بالكفرة لان المقصود من النهي للتشبه وان العاطفة
 في هذه الاوقات افضل لانه فيها رغم الشيطان ورد وسوسته ومخالفة قومه
 لكن فيها المشابهة في نفس الخدمة ثابتة من حيث الصورة فانه العبادة تدل
 وخضوع سواء للارغم او غيره فان قيل انهم يتوجهون بجانب الشمس ونحن
 جانب القبلة فلا تقع المشابهة قلت المشابهة في نفس الخدمة ثابتة لان قوما

من عبدة الشمس كانوا في جانب الغرب يتوجهون جانب الشرق ولأن قوما
من المسلمين من وراء مكة يتوجهون الى جانب الغرب فان قيل ان عبدة الاصنام
يعبدون الاصنام دائما بواسطة الشيطان ولا كراهة لنا في عبادتنا واولقاتنا
ولا مشابهة بيننا وبينهم قلت هذه الاوقات صارت علما لعبادتهم الشمس لقوة
وسوسته بخلاف سائر الاوقات وهذا هو معنى كون الاوقات منسوبة الى الشيطان
(قوله ولا امر بحسبه) اي بقدر ذلك الوقت وعدده بفتح السين وانما سكن
في ضرورة الشعر وقيل ٧ يسكون السين بمعنى الاكتفاء وهو لبس بصحيح
لانه ما جاء بمعنى الاكتفاء الا في الافعال نحو احسبني الشيء اي كفاني وحسب لك
اي كاف ويحوز ان يكون بحسبه بمعنى المفعول مثل نقض بمعنى منقوض اي
ولا امر بحسب ذلك الوقت من الكراهة لان الوقت صحيح باصله فاسد بوصفه
فصارت الصلوة ناقصة لافساده كما في البردوي واما في شروحه في الارض
المقصوبة ناقصة وفي هذا الوقت مكروهة (قوله بنسخ وجوبه) قال فخر
الاسلام لان النسخ لاعداد الشيء شرعا لينعدم فعل العبد لعدم المشروع
بنفسه ليصير امتناعه بناء على عدمه في الشرع انتهى فعلى هذا التحقيق
ان بقي الجواز يقتضي الوجود والنسخ وهو اعدام الشيء يقتضي الالوجود فيكون
مناقضا فلا يصح الجمع بينهما بحال وكذا الجمع بين النهي والنسخ ايضا لان النهي
لطلب امتناع العبد عن الفعل مضافا الى اختياره وكسبه فيعتبر التصور اي
تصور وجوده شرعا توضيحه ان النهي يرا دبه عدم الفعل مضافا
الى اختيار العباد وكسبهم فيقتضي تصور الفعل المنهي عنه ووجوده ليكون
العبد متبلا بين ان يكف عنه باختياره فيشأب عليه وبين ان يفعله
فلزم منه جراه فبقتضي النهي الوجود والنسخ الالوجود فلا يصح الجمع
بينهما فالتفصيل في البردوي وشروحه (قوله لان انتفاء الخاص) اي الوجوب
(قوله لا يوجب انتفاء العام) وهو الجواز (قوله انتفاء الجواز) اي انتفاء الجواز
بالنسخ (قوله بل لا انتفاء الموجب وهو الامر) يعني ان النسخ يبين ان المشروع
اي شرعا اصلا ولا تصور الوجود شرعا كصيام الليالي والتوجه الى بيت المقدس
والجمع بين الاختين وحل الاخوات فامتناع المكلف عن هذه الافعال وعدم
هذه الافعال ليس باعتبار اعدام الفعل من جانب المكلف بل لعدم المشروع بحسبه
شرعا اصلا فلا يجوز بل يزول جوازه لان الجواز تصور الوجود وتصور الوجود
في الشرعيات بالشرع والنسخ ليس بتصوير الوجود فيكون انتفاء الجواز لان انتفاء

٧ ابن كمال

الموجب وهو الامر لان الامر والنهاي انما يكونان للكون والامر والنهاي عما
لا يكون لغوا لا يقال للاعمى ابصر ولا تبصر وللادمي طر ولا تطر (قوله فعندنا
لبست بشرط) اي ارادة وجود الامر به لبست بشرط صحة الامر عندنا (قوله
خلاف للمعتزلة) فان عندهم ارادة وجود الامر به بشرط صحة الامر وتفصيله ان
فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبالعكس
والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وهو افعال غير
المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (قوله بناء الخ) علة لبست وهي علتنا (قوله
لما لم يجز) اي لم يجز تخلف المراد عن ارادة الله تعالى عندنا (قوله بانفكاكها)
اي انفكاك ارادة الله تعالى عن الامر حاصله انا نقول انفكاكها عن الارادة
لان الله تعالى يريد للكائنات بالامر لانه خالق الايشاء كلها بامرهما لان جميع الممكنات
مقدورة لله تعالى فلا بد اسناد جميع الحوادث الى قدرته ابتداء فان كان خلق الشيء
بلا كراهة فريده واما ان كان بالاكراهة فغيره يريد لانه علم من الكافر كابي جهل
واي لهب . ولا انه لا يؤمن فيكون الايمان منه محالا لامتناع ان يتقلب العلم جملا
والله تعالى عالم باستحالة الشيء لا يريد بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم
الانقلاب او لا فيلزم يحزنه وقصوره عن تحقيق مراده فيلزم انفكاكها عن الامر
قيل انه لا يتصور من العالم باستحالة الشيء صفة من جهة لاحد طرفيه لان احدهما
مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة انتهى قال السيد السند فيه بحث لان
عدم ايمان الكافر مراد الله تعالى مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده
كايمن المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر يمتنع فلا وجه لترجيح الصفة
انتهى اقول في بحثه بحث لانه لو كان عدم ايمان الكافر مراد الله تعالى لكان الكافر
مراد الله تعالى وكان فعل الكافر والاثبات به موافقة لمراد الله تعالى فيكون كفره
طاعة مثابته وانه باطل ضرورة من الدين وما كان في علم الله تعالى وجوده كايمن
المؤمن يكون الامر موافقا لارادة العبد فلا يكون طاعة قال الآمدي ان موافقة
الارادة لبست طاعة الا ترى انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الاخر
عليه وفق ارادة المريد لاشعور للفاعل لارادته فانه لا يعبد من الطاعة له ولهذا
يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة انتهى (قوله ووجه
البناء) اي وجه بناء انفكاك الارادة عن الامر (قوله ان الخلاف) اي بيننا
وبين المعتزلة (قوله وان كان في الامر الاعم الخ) وصليبة الخلاف (قوله انكنا
لم يجوز الخ) خبران (قوله لا يستلزم الارادة) سواء كان من الله تعالى او من العبد

مثلا الممتحن لعبد ههل بمطية ام لا قديا امره ولا يريد منه الفعل حقيقة فيحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع ام عصى فان اطاع امثل امر سيده والاعصى الا ترى ان الملتجأ الى الامر قد يأمر الى طلاق امرأته او اعتاق عبده فلا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه (قوله ان الامر يستلزمها) اى الارادة مطلقا (قوله للزم في جميع الصور) لان الحكم باستلزامها يكون قاعدة كلية لا يتخلف في مادة اصلا فيلزم عدم انفكاكها في امر الله تعالى لا محالة (قوله ولا نقول بالاستلزام فيه) اى في امر الله تعالى ولا في امر العبد ايضا كما سبق لكن المص اقتصر على الاول لان النزاع فيما نحن فيه في امر الله تعالى لا في امر العبد لانه اتفاق (قوله في جواز تخلف المراد) يعنى ان المستلزما لم يفرقوا بين الارادتين في جواز تخلف المراد فالترمو بالاستلزام فيقولون ان ابا جهل و ابا لهب ليسا بمأمورين بارادة الايمان لان الارادة في الامر شرط فاذا كانا مأمورين بارادة الايمان مع انه عالم انهما لا يؤمنان فيكون الايمان منهما محالا فيكون تكليفهما بالمحال والله عالم باستحالةهما فلا يريد بالضرورة (قوله و يؤمر الكفار بالايمان سواء علم انه لا يقع او علم انه يقع فيكون الكفار مأمورين به) اقول فلو قال المص فيؤمر الكفار الخ لكان ترفيها حسنا فتأمل في الامر والكفار جميعا كما ذكر ضراب لا صيغة مبالغة كحسبان ونجبال (قوله و يؤمر ايضا) اى يؤمر الكفار بالمعاملات كما يؤمرون بالايمن (قوله بلا خلاف) اى بالاتفاق لقوله عليه السلام ا لهم سمعنا وعلينا (قوله باحكام المعاملات يشير ان قوله والمعاملات) عطف على قوله بالايمان يحذف المضاعف (قوله وانهم اثروا الذبا الخ) عطف على قوله لان المطلوب وحذف الجار قياسا والتقدير اى ولا ذنبهم اثروا الخ (قوله بقصد الذمة) اى يلزوم العهدة (قوله من الحدود والقصاص وغير ذلك الخ) اشار بذلك الى الحدود والقصاص كقوله تعالى عوان بين ذلك وقول الساعر ان لليزر وللشر مدى وكلا ذلك وجه وقيل كما سبق حاصله ان الكفار مخاطبون بالايمان والمعاملات والعقوبات مطلقا اجماعا قال صاحب التوضيح هذا الفصل غير مذکور في اصول فتح الاسلام انتهى اقول مذکور في آخر كتابه في باب بيان الاهلية على التفصيل فارجع ثم (قوله وجوب العبادات) يعنى الكفار مخاطبون بالعبادات في حق المواخذه في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين الآية اقول في حذف نون لم نك ولم نك تفصيل في النحوق ان اردت التفصيل فاستمع لما تبلى عليك فانه نافع قال الرضى وقد يحذف

لام يكن للجزم تشبيهها انونها بالواو فحذفت مع انه قد حذفت حركتها للجزم
اولا وذلك لكثرة استعمالها قال الله تعالى لم يكن منيرا فعمد كما حذفت كسرة
لم ابل فقبل لم ابل بعد ما حذفت منه الياء لكثرة الاستعمال ايضا قال سيبويه
اذ لاقى نون يكن المجزوم ساكتا بعدها لم يجر حذفها قال الله تعالى لم يكن
الذين كفروا الآية لنقويها بالحركة وخر وجهها عن شبه حرف المد واجاز
يونس الحذف مع ذلك ايضا انشمر ابو زيد في نوادره * لم يكن الحق على ان هاجه *
رسم دارقديس بالسرر * قال السيرافي هذا شاذ انتهى وتبعه ابن الحاجب قال
في اماليه في شرح قول المتنبي * جللا كابي فليك التبريح * وحذفت النون
يعني في البيت ضرورة لانها في موضع تحريك وانما يحسن حذفها اذا لم تكن
كذلك كقولك لم يكن زيد قائما وامامثل لم يكن الذين كفروا فالحذف فيه ضعيف
ووجهه ان الاصل السكون فحذفت لذلك ولان مجيء ما بعدها مما اوجب حركتها
انما كان بعد تحقق حذفها فبقيت على ما كان جائزا فيها انتهى قال ابن مالك
في التسهيل ويجوز حذف لام يكن جزما ولا يمنع ذلك اي جواز حذف اللام
الساكنة ملاقة ساكن وفقا ليونس وخلافا لسيبويه انتهى قال الدماميني واختار
المص الاصل مستندا الى استعماله وقعت للعرب كذلك كقوله * لم يكن الحق
سوى ان هاجه * رسم دارقديس بالسرر * وقوله فان لم تكن المرأة ابدان
وسامة * ففسد ابدان المرأة جهة ضيعم * وقوله اذا لم تكن الحاجات من همة
الفتى * فليس بمعنى عنده فقد التام * قال ولا ضرورة في هذه الايات انتهى
الشاعر الاول من ان يقول لم يكن حق سوى ان هاجه والثاني من ان يقول فان تكن
المرأة اخفت وسامة والثالث من ان يقول اذا لم يكن من همة المرأة ما نوى
انتهى قال ابو حسان في شرح التسهيل لم يفهم ابن مالك قول النحويين
في الضرورة اي في ضرورة الشعر فقال في غير موضع ليس هذا البيت بضرورة
لان قائله ممكن من ان يقول كذا ففهم ان الضرورة في اصطلاحهم هو الالقاء
الى الشيء فقال انهم لا يلجئون الى ذلك اذ لا يمكن ان يقولوا كذا فعلى زعمه لا توجد
ضرورة اصلا لانه مامن ضرورة الا ويمكن ازالتهما ونظم تركيب آخر غير ذلك
التركيب وانما يعنون بالضرورة ان ذلك من تراكيبهم الواقعة في الشعر المختصة به
ولا يقع في كلامهم انشمر وانما يستعملون ذلك في الشعر خاصة دون انثر ولا يعنون
النحويون بالضرورة انه لا متسدد ووجه عن النطق بهذه اللفظ وانما يعنون
ما ذكرناه والا كان لا توجد ضرورة لانه لا من لفظ الا ويمكن الشاعر ان يغيره انتهى

٨ والمرأة بكسر الميم ومعد
الهمزة آله الروية فكانه
نظر الى وجهه التبع فيها
فلم يره حسنا فتسلى نفسه
بانه يشبه الضيف وهو الاسد
والوسامة بفتح الواو الحسن
والجمال والحاصل ان المرئي
فيها وان كان قبيح المنظر
لكنه شجيع

وتعالى الدما مبنى ايضاً كذلك اقول يؤيد ما قاله ابن مالك قول ابن الاثير
 في المثل السائر ان التأثر في استعمال الاعتراض الذي يفسد معنى الكلام اكثر
 ملامة من النظم لان النظم مضطر الى اقامة ميزان الشعر وورعاً يلقيه طلب الوزن
 في هذه الورطات واما التأثر فلا يضطر الى اقامة الوزن فاذا اعتراض اعتراضاً
 يفسده توجه عاينه الانكار وايضاً يلزم على قول ابن حبلان تسمية الضرورة
 بلاوجه وانكار هذه الامور سفسطة انكار الاوليات والحاصل المضطر يحل
 ما حرم عليه كقول امرئ القيس * وهل يمنع الاسعبد بخلد * قليل الهموم
 لا يبيت باوجال * فاذا كان قليل الهموم فانه لا يبيت باوجال وهذا تكرير
 المعنى الا انه ليس بعيب لانه قافية انتهى كلام ابن الاثير لمخصاً قال الدما مبنى ثم
 حذف نون يكن مقيد بان لا يتصل بانثون ضمير احترازاً من ان يتصل بها ذلك
 فلا يجوز الحذف حينئذ كقوله * فان لم يكن بها او تكنه فانه * اخوها غدته امه
 بلبانها * فمن ثم يتوجه على ابن مالك مناقشة في اطلاق جواز الحذف انتهى
 وفي التوضيح يجوز حذف نون يكن وذلك بشرط كونه مجزئاً عما يسكون غير
 متصل بضمير نصبه ولا متصل بساكن ووقع ذلك في التنزيل في ثمانية عشر
 موضعاً بخلاف من تكون له عاقبة الدار وتكون لكها الكبرياء لا تنفء الجزم
 فيهما لان الاول من فوع والثاني منصوب وبخلاف وتكونوا من بعده فوما
 صالحين لان جزمه بحذف النون بالعطف على محل الجزم في جواب الامر
 وبخلاف تكونان يكتنه فلن تسلط عاينه فلا يحذف لانه متصل بالضمير المنصوب
 انتهى قال ابن يعيش وابو حيان الضمائر ترد الاشياء الى اصولها فلا يحذف معها
 بعض الاصول اقول في الجواب عن طرف ابن مالك اتصال الضمير المنصوب
 بكان غير قياسي والقياس وعليه الاكثر فان لم يكن اياها او تكن اياه كذا قال ابو يحيى
 الانصاري الا ان يدعى جواز اتصاله عند ابن مالك ثم اقول ادعاء الحذف
 لكثرة الاستعمال في بعض الآيات فيما لم يمنع مانع وهو ملاقة ساكن وعدم حذفه
 في بعضها مكابرة لان استعمال الكثرة والقلّة سيان في القرآن فالحق ما قاله الزركشي
 في حذف حرف النون الذي هو لام فعل تنبيهها على صفر مبدأ الشيء وحسابه
 وان منه ينشأ ويريد الى ما لا يحيط بعلمه غير الله تعالى مثل المربك نطفة حذف
 النون تنبيهها على انها مبدأ الانسان وصغر قدره بحسب ما يدرك هو من نفسه
 ثم يترقى في اطوار التكوين فاذا هو خصيم مبین فهو حين كان نطفة كان اقصى
 الكون كذلك كل مرتبة ينتهي اليها كونه هي ناقصة الكون بالنسبة لما بعدها

فالوجود دنيوي كله ناقص الكون عن كون الآخرة كما قال الله تعالى وان الدار
 الآخرة لهي الحيوان وكذلك وانك حسنة يضاعفها حذفت الذون تنبيها
 على انها وان كانت صغيرة المقدار وحقيرة الاعتبار كان اليها ترتيبها وقضاعفها
 ومثله وان يك مثقال حبة من خردل وكذلك الممك يا نبيكم رسلكم بالبينات جاءتهم
 الرسل من اقرب في البيان الذي اقل من مبتدأ فيه وهو الحس الى العقل
 الى الذكور وقوههم من اخفض رتبة وهي الجهل الى ارفع درجة في العلم وهي اليقين
 وكذلك فلم يك ينفعهم ايمانهم انشئ عن ايمانهم مبتدأ الاستفاد واصله فاشفي
 الاصل وهذا بخلاف قوله الممك ان ياتي يتلى عليكم فان كون ثلاثة آيات قد اكس
 كونه وتم وكذلك الممك ان يرض الله واسعة فهاجروا فيها هذا قد تم كونه وكذلك
 لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب هذا قد تم كونهم غير منفيين الى تلك العاية
 المجمولة لهم وهي مجيء البينة انتهى انت خبير هذا الذي ذكره الزركشي
 في كون الناقص غير ما ذكره المحوون في حذفها لتكثرة الاستعمال والدوران
 وهذا معنى معقول ودلله واضح على ما ينسأه قبل (قوله لان ذلك كفر على كفر)
 فيكون الكفر مركبا كالجهل المركب فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر
 ذكر الامام السرخسي لاختلاف في ان الكفار محض طوبون بالايمان والعقوبات
 والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذه في حق الآخرة انتهى ووجهه الله
 اعلم ورسوله ان الكفار يعذبون بالنار لعدم اعتقادهم وعدم تصديقهم من باطنهم
 ويعذبون بعدم العبادات من ظاهرهم فيكونون تركيبي من النار (قوله وانما الخلاف
 في وجوب اداء العبادات الخ) اقول لتحقيق هذه المسئلة يحتاج الى تمهيد المقدمات
 التفصيلية فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع لا يمكن الوقوف
 عليها الا بعد الاطلاع عليه ووجه الخلاف بين مشايخنا في وجوب اداء
 العبادات في الدنيا ان الايمان اصل وسائر العبادات فروعها فاذا لم يوجد
 الاصل لا يجب ادائها اذ لا صلاح لها بدونه اصلها وهو صحيح بدونها كذا في التحقيق
 واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام شمس الأئمة وفخر الاسلام وهو المختار عند
 المتأخرين وهو الصحيح واما عند العراقيين وهو مذهب الشافعي فيجب ادائها
 بناء على قيام الذمة لان الادمي يولد وله ذمة صالحة لها للوجوب بالجماع الفقهاء
 بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم
 واشهدهم على انفسهم الآية وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه والذمة
 العهد وانما يراد به نفس ورقبة لهما ذمة وعهد كذا في البرذوي اعلم ان العلماء

اختلفوا في تفسير هذه الآية ذكره صاحب الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم
من ظهورهم اخرجهم نسلا واشهدهم على انفسهم وقوله الست بربكم
قالوا بلى شهدنا من التمثيل والتخييل ومع ذلك نصب لهم الادلة على ربوبيته
ووجدانيته وشهدت بها وبصائرهم التي ركبها في انفسهم وذريتهم وقال الست
بربكم وكانهم قالوا بلى اشهدتنا شهدنا على انفسنا واقرنا بوجدانيك لا يقال
ان الاصل في الكلام الحقيقة لانا نقول باب الاستعارة والتمثيل واسع في كلام الله
وكلام الرسول وفي كلام العرب وهذا هو مختار الشيخ ابى منصور الماتريدي
وعلى هذا لا يجوز التمسك بالآية في القضية نحن فيها كما هو مختار المتأخرين
وهو الصحيح وانما يكون تمسكهم في القضية بالسنة وهي ما روى ابن عباس
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال في تفسير هذه الآية
اخذ الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنشرها بين
يديه ثم كلمهم قبل ايعنى عيانا بحيث يعاينهم ادم قال الست بربكم قالوا بلى شهدنا
وروى هذا الحديث جماعة منهم ابن عباس وابن مسعود وابى بن كعب والحسن
وابن جريح ومهر والسدي ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء بن نابت وابو قلابه
 وغيرهم رضي الله عنهم قال ابو العالية جمعهم جمعاً يومئذ جعلهم ارواحاً ثم
صورهم ثم اسقطهم واخذ عليهم الميثاق واشهدهم على انفسهم قال الست
بربكم قالوا بلى شهدنا قال فاني اشهد عليكم السموات والارضين السبع واشهد
عليكم اباكم آدم ان يقولوا يوم القيمة ما اعملوا اى كراهة ان يقولوا يوم القيمة
ما لم يعملوا اعملوا ان لا اله غيرى فلا يشركوا بى واتى وسارسل اليكم يذ كروكم
وانزل عليكم كتيبى قالوا نشهد انك الهنا لا اله غيرك فافروا يومئذ بالطاعة
وقال ابى بن كعب وابن عباس رضي الله عنهم جعلهم ناطقين سامعين عدولاً
مختارين فانه اشهدهم على انفسهم ولا يصح الاشهاد الا على الموصوفين
بهذه الصفات ولانه خاطبهم والخطاب دل على سماعهم واجابوا فهذا دل
على كلامهم ولانهم قالوا شهدنا على علمهم وعقلهم وهذه الاوصاف لا يكون
الامن الاحياء وليس بمسئلكم من الله وضع الحياة والعلم والعقل في التماثل الضمير
اعتباراً بكلام عيسى وكلام الطور ونحو هدهد وكلام نمل سليمان فثبت ما ذكرنا
بهذا الحديث في رواية مقاتل ان الله مسح صفحة ظهر آدم اليماني يعني امر
مالك بذلك فاخرج منه ذرية سوداء كهية الذر يتحركون ثم مسح صفحة ظهره

البسرى فاخرج منه ذرية سوداء كهية الذر فقال يا آدم هؤلاء ذريتك اخذ
 ميشاقهم على ان يعبدوني ولا يشركوا بي شيئا وعلى رزقهم فقالوا نعم يا رب
 فقال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم افاضه افاضة القداح ثم اعادهم جبا
 في صلب آدم فاهل القور محبوسون حتى يخرج اهل الميتاق كلهم من اصلاب
 الرجال وارحام النساء فعلى هذا يجوز التمسك وذكر صبا حب التبشير وعامة
 اهل التفسير على اخراج ذرية آدم من ظهره واخذ الميتاق عليهم في عصره
 كما قال ابو العالية وروى غيره بالاسانيد وعلى هذا صح التمسك في المسئلة على
 ان يجب على الكفار اداء العبادات في الدنيا بايمانهم في قالوا بلى باكتاب والسنة
 لتكون ذمتهم سالحة للوجوب فلهذا ذهب العراقيون وهو مذهب الشافعي
 الى انهم يؤمرون باداء العبادات في الدنيا لكن لابد من التوفيق بين الكتاب
 والسنة اذا كانت لا يوافق الحديث لان الآية تدل على اخذ الذرية من ظهر
 بني آدم حيث قال من ظهورهم وقوله تعالى من ظهورهم يدل البعض من الكل
 بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب آدم قلت وجه التوفيق
 بينهما ان الله اخرج ذرية بعضهم من ظهورهم من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون
 الى يوم القيمة فكان ذلك في زمان تكليف كما يكون موت الكل في ادى مدة
 بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية كذا في شروحه البردوى (قوله وعند
 عامة مشايخ ما وراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها) اى من العبادات
 انت عرفت ان الايمان اصل وسائر العبادات فروعها فالذم بوجود الايمان فكيف يؤمرون
 بصفته اهل ان العبادات نوعان الايمان وفروعه وهى اى العبادات ثلثة انواع اصل
 والمحقق به وزوائد اما الاصل فالتصديق في الايمان وهو اصل محكم لا يحتمل السقوط
 بحال بعد الاكراه وبغيره من الاعذار كاعتقال اللسان ولا يبنى التصديق في الايمان
 مع التبدل بحال بمعنى لاقى حال الاكراه ولا في غيريه واما المحقق به فهو
 الاقرار باللسان وهو ركن في الايمان ملحق بالتصديق بالنسبة اليه وهو في الاصل
 دليل على التصديق بمعنى ليس بركن لانه يحتمل السقوط في حال الاكراه فانقلب
 ركنا في احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن
 منه لا يكون مؤمنا عند الله تعالى كما سبق حتى اذا اكراه الكافر على الايمان
 فامن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنتين واما الزوائد فهى اصل في فروع
 الايمان وهى الصلوة وهى عماد الدين الذى يشتمل ظاهر الانسان وباطنه الا انها
 لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذى صارت قرينة بلا واسطة

ثم الزكوة التي تملقت باحد ضربي النعمة وهو المال وهي دون الصلوة لان نعمة
البدن اصل ونعمة المال فرع والاولى صارت قرينة بواسطة القبلة التي هي
جناد وهذه صارت قرينة بواسطة الفقير

باب النهي

(قوله ومنه) اي من الخصاص النهي لانه خاص في التحريم ككون الامر خاصا
في الوجوب لانه ضده ومقابل له ولانه مطابق عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه
قبيح اعينه او اغييره او مطلق عن القرينة الدالة على انه حقيقة او مصروف
الى مجازة فينصرف الى كماله وهو التحريم خصوصا في التعريف فيكون خاصا
فيه ثم النهي لغة المنع ومنه سمي العقل ذهنية لانه يمنع العقل عن مباشرة القبيح
(قوله وهو) اي النهي في اصطلاح الاصول (قوله لفظ طلب به الكف الخ)
اقول لما كان النهي مقابلا لامر وكان في تعريف الامر من المزييف والمختار
ولكن المختار لا يخفى عن النظر فيه اجاد المص في الامر تعريفا وكذا في النهي مع
ان تعريفه في كل واحد منه لا يخفى عن النظر فيه ولاجل هذا ترك فخر الاسلام
تعريف الامر والنهي قال صاحب الكشف في النهي وتعريف الاصوليين
كثير قال بعضهم هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه وقيل قول القائل لغيره
لاتفعل على جهة الاستعلاء وهو مختار صاحب التوضيح قال في الباب الثاني
الامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لاتفعل انتهى لكن المختار
التعريف الاول وقيل هو اقتضاء كف عن الفعل على جهة الاستعلاء وهذا
العبارة قريب بعضها عن بعض (قوله اي من حيث انه كف الخ) قيدا للمص
بهذه الحثية لخراج اكفف لان قيد الحثية معتبر في التعريف (قوله وامتناع
عن الفعل الخ) عطف تفسيري لقيد الحثية لان معنى الكف المنع فيكون التقدير
هو لفظ طلب به الكف وهو الامتناع او عطف على المفاخرة فيكون المجموع قيد
الحثية لان الكف يطلق على النسخ الذي لا اختيار للعبد فيه كالجمل بين
الاختين والتوجه في الصلوة الى بيت المقدس وغيرهما لكن الاول اولى لان النهي
لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لان يصير مجازا عن النسخ
كما قال الشافعي لان النهي ضد الامر وهو لطلب الفعل باباغ الوجوه مع بقاء
اختيار العبد وكذلك النهي في طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه وهو
التحريم مع بقاء اختيار العبد في مباشرة المنهي عنه (قوله لامن حيث انه الخ)
حاصلة ان النهي وهو طلب امتناع الفعل الذي فهم من الصيغة لامن نفس الكلمة

كما فهم طلب الفعل في الامر من الصيغة لان لفظ امر (قوله فلا يرد النقص بقولنا
 اكفف في الامر الخ) اقول لاحاجة الى هذا التكلف لانه لم يقل في تعريف النهي
 وهو قول القائل لا تفعل كما قال صاحب التوضيح وغيره حتى يرد النقص بقولنا
 اكفف في الامر فدخل اكفف في النهي لان معناه ان تقول لا تفعل كقوله تعالى
 وذروا البيع اذ معناه ولا يبيعوا كما دخل لفظ امر في الامر كذا قال صاحب
 الكشف لكن النزاع ان صبغة النهي المختص بالتحريم دون الكراهة او على
 العكس او مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف على ما تقدم
 في الامر لكن المص لم يذكر الموقوف في النهي كما ذكر في الامر لانه ذكر في
 التقويم ويحتمل ان لا يكون الاختلاف بالموقوف لان القول به يؤدي الى
 ان يصير موجب الامر والنهي واحدا وهو الوقف وهذا لا سبيل اليه
 انتهى لكن النزاع في الامر بين الوجوب والتهديد والتدب والاباحية
 وفي الباقي مجاز بالاتفاق واما في النهي فمجاز في غير التحريم دون الكراهة بالاتفاق كذا
 في الكشف وصبغة النهي مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا زنا
 والكراهة كقوله وذروا البيع اذ معناه ولا يبيعوا او التخيير كقوله تعالى ولا تمدن
 عينك اليمين وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والدعاء لا تكن
 الى نفسي والياس كقوله تعالى لا تعذبوا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسأوا
 عن اشياء والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا دوابكم كراسي (قوله جزما الخ)
 زاد هذا القيد لخراج الكراهة كما زاد في الامر لخراج التدب والاباحية فثبت
 فان المكروه الفاء علة لقوله خرج (قوله ليس منهى عنه حقيقة) اي ليس نهى
 الكراهة منها حقيقة وان رجع جانب ترك الفعل لان النهي مطلق
 والمطلق كامل فيوجد الكمال في التعريم لا في التنزيه (قوله لان موجب
 النهي وجوب الانتهاء الخ) علة لليس وموجب بالفتح وهو اثر الصيغة حاصله ان
 موجب النهي وجوب الانتهاء وهو الاثر للامر الثابت بالنهي عن مباشرة
 النهي عنه وجوب الانتهاء اثر الامر والامر حقيقة في الوجوب كما سبق فيكون
 النهي حقيقة في التحريم لانه ضده اقول الحق ان وجوب الانتهاء حكم الامر
 لا موجب لان صاحب الميراث قال ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراما
 وثبت احرامه فيه فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة
 كوجوب التملك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من حيث انه نهى فاما
 وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده في الحقيقة وجوب الانتهاء

حكم الامر الثابت بالتهى وكون الفعل المنهى عنه حراما حكم النهى ومقتضى
 النهى شرعا فيجب المنهى عنه كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكم
 لا ينهى عن فعل الا ليقبحه كما يأمر بشئ الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء
 والمنكر فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة (قوله والخلاف في انه حقيقة
 في التحريم فقط) كما قال اكثر مشايخنا (قوله اوفيه) اى في التحريم وفي الكراهية
 اعداد الجار لاستقلال الوضع في كل واحد منهما ان كان مشتركا لفظيا كالعين اى
 ان ما قيل في الامر قبل في النهى الا انهم اتفقوا ان صيغة الامر ليست حقيقة
 في جميع المعاني بل الخلاف انما كان في الذنب والاباحة والوجوب والتهديد
 وفي الباقي مجاز وكذلك في النهى اختلفوا في التحريم والكراهية وفي الباقي مجاز
 بالانساق انت عرفت قبل ان بعض الواقعية قال الامر مشترك بين الوجوه الاربعة
 بالاشتراك اللفظي كالعين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح
 من اصحاب الشافعي وبعض الشيعة والى هذا القول اشار فخر الاسلام وجعل
 التوبيخ من مواجبه وكذلك في النهى وقبل الامر مشترك بين الوجوب والذنب
 والاباحة بالاشتراك اللفظي كذا قال صاحب الكشف وقيل بالاشتراك المعنوي
 تحرزا عن اللفظي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة في الامر وكذلك
 يكون حقيقة في ترجيح ترك الفعل الشامل للتحريم والكراهية في النهى وهو
 مذهب المرتضى من الشيعة والاشتراك اللفظي منقول عن الشافعي قال ابو الحسن
 الاشعري في رواية القاسمي الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدري انه حقيقة
 في الوجوب فقط او في الذنب فقط او فيهما معا بالاشتراك وكذا في النهى فلهي
 قول هؤلاء جميعا لاحكامهما اصلا بدون القرينة الاتية وقف مع انعقاد ان
 ما اراد الله منهما حق لانه يحمل لازدحام المعاني فيهما وحكم المحمل التوقف
 الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وقال مشايخ
 سمرقند رئيسهم ابو منصور ما تريد ان حكم الوجوب عملا لا اعتقادا فيكون
 في النهى كذلك (قوله اى لطالب الكف) وهو صيغة النهى وهو الانشاء (قوله
 خرج به) اى بوضعه له (قوله اللفظ الموضوع للاخبار الخ) يعني خرج اللفظ
 الموضوع للاخبار عن طالب الكف وان اختصر منه النهى على قصد الانشاء
 لا الاخبار كما سبق في اختصار الامر لكن في تعبيره نوع قصور فتأمل (قوله
 اعتدلاء) فيه بحث لانه تمير بعد الجملة كما عليه طلب هذا مذهب سبويه والمالزي
 والمبرد والزجاج والفسارمي وقال ابن منصور وذهب المحققون الى ان العامل

هو الجملة المنتصب عن تمامها لا الفعل ولا الاسم الذي جرى مجراه ولا جمل هذا
 وقع في تعريف المتكسدين من الاصوليين بقواهم على جهة الاستعلاء ليكون
 مثل هذا التمييز متنازع فيه لكن المص وصاحب التوضيح والتلويح اختاروا
 استعلاء اختصارا في التعريف (قوله خرج به الدعاء والالتماس) لانهما ابسا
 على جهة الاستعلاء مثال الدعاء لا تكلني الى نفسي واما الالتماس بصيغة النهي
 فهو من الادنى الى الأعلى كقول المظالم للظالم لا تطلم ولا تفعل لكن الالتماس
 في النهي لبس بمذكور في شروح البرزوي وغيرها لكن المص قاس النهي
 على الامر واما اخرجهما عن التعريف لانهما مجازان في النهي اقول لاحاجة
 الى اخراجهما بهذا القيد لانهما خرجا بقوله جزمنا كما خرج غير التحريم (قوله
 لان قولك لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب الخ) يعني قوله لا تضرب مختصر
 من لا يصدر منك ضرب فبقع النكرة وهي ضرب في سياق النفي فتم اقول
 هذا التقدير يخالف بما قدره في الامر لانه قال ان اضرب مختصر اطلب منك
 الضرب فالاولى ان يقول في الامر ان اضرب مختصر من اطلب منك ضرب
 كما قال الفريق الاول حتى يصح ان يقول ان معنى لا تضرب لا يصدر منك ضرب
 لكن الفرق بينهما ان العموم في الامر عند الفريق الاول مأخوذ من المصدر
 لان اللام الاتري ان قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا
 حيث وصف الثبور بالكثرة مع انه نكرة في موضع الاثبات فعلم له يحتمل العموم
 باعتباره مصدر لانه نكرة فانك اذا قلت رأيت رجلا كثيرا لا يصح ان النكرة
 في موضع الاثبات تختص وان كانت شايعة لاول واحد من افراد الجنس ^{سما}
 طريق البدلية واما في النفي فتم ضرورة كما سبق (قوله يدل على انتهاء الدوام
 كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة) اقول ان حقيقة النهي وموجبه عندنا في الافعال
 الشرعية ان يثبت الفصح في غير المنهي عنه وان يبق المنهي مشروعا بصور
 امتناع المكلف عنه باختياره كما في هذه الآية لان المنهي عنه تقرب المصلي
 الى الصلوة سكرانا لا التقرب الى الصلوة وكذلك الصلوة في الارض المخصوصة والبيع
 وقت النداء والطلاق في حالة الحيض والاجل هذا يجوز جميعها مع الكراهة عندنا فان
 قيل لم لا يجوز مع الكراهة في قوله تعالى ولا تشكروا ما نكح آبائكم مع المنهي عنه
 فقيد قلت هذا محتمل النهي وهو ان يثبت الفصح في عين المنهي عنه فلا يبق
 مشروعا اصلا وبصير النهي مجازا عن النسخ فانهي المطلق يحتمل على حقيقته
 وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا اغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل
 على خلافه فيجب اثبات محتمله مجازا وهو ان يكون قبيحا اغيره غير مشروعا

داخله في حقيقة الفعل الخ) يعني ان القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات
هو المجموع المركب من الفعل والاضافة لان الفعل يتصف بالحسن والقبح
فيكون داخله في حقيقة الفعل لان الفعل جنس والاضافات فصول مقومة
لانواعه كما يقال فذل حسن وفعل قبيح والحسن والقبح لذاته انواع الجنس
نفسه فلا يكون المراد في القبح من حيث هو هو لانه ليس بقاء بنفسه لان
الاضافة ليس لها وجود منفرد ليتصور تعيينها بنفسها بل وجودها ان يكون
امرا لاحقا للاشياء لكن يرد عليه ان ادخال الاعراض في حقيقة الفعل غير
جائز لان الحقيقة باقية والاعراض غير باقية فلا يحصى منه فالتفصيل في شرح
المواقف (قوله وان حسنه وقبحه) عطف على ان الاضافة وضمير حسنه
راجع الى الامر وقبحه الى النهي (قوله لجهات يقع هو لهما الخ) يعني ان الحسن
او القبح لو كان من حيث هو هو لما اختلف بان يكون الفعل قبيحا تارة وحسنا
اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان المكذب قبيح ثم يحسن
اذا كان فيه عصمة من الظالم كما سبق ولهذا قال صاحب التوضيح القبح بعينه
باطل اتفاقا (قوله بل المراد الخ) اضراب عن ليس المراد (قوله ان عين الفعل
الذي اضيف اليه النهي الخ) حاصله المراد من النهي عنه او القبح هذا
المجموع المركب وهو عين الفعل الذي الخ (قوله قبيح) خبران (قوله وان كان
ذلك لمعنى زائد على ذاته الخ) اي وان كان النهي لمعنى زائد على قبح ذاته (قوله
كالكفر والظلم والعبث الخ) لان قبح الكفر بحسب الموضع معلوم عند اهل الملل
فلا يتوقف معرفة قبحها على الشرع ككفر ان النعمة ثم زاد عليه بالنهي
عن الكفر بالله وكذا الظلم والعبث حاصله ان معنى الفعل في هذه الاشياء باعتبار
الموضع واللغة كاف في النهي ولا يحتاج الى اعتبار معنى شرعي لان القبح الاصيل
يكفي للنهي (قوله عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع الخ) اقول فيه
بحث لان قبحه لا يعلم بمجرد العقل بل بالمعاني والحس قال في فخر الاسلام قال نهى
عن الافعال الحسية دالة على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف
الا اذا قام الدليل على خلافه انتهى قال صاحب الكشاف في قوله لمعنى
في اعيانها بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح فيما اضيف اليه النهي لا فيما
ام يضاف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن
تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسنا فلا تنفع وجودها بسبب
القبح انتهى (قوله اولهينه شرعا) فان قبيل البيع من قبيل الهينه وضما

لان الكفار يتبايعون ويتعاملون بجميع المعاملات قبل الشروع وكذا النكاح
 قال النبي صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لامن سفاح (قوله والحرايس بمال)
 فضلا عن التقوم فيكون باطلا لانعدام ركن البيع وهو مباداة المال بالمال فان الحار
 لا بعد ما لا عند احد ممن له دين سماوى كما قال صاحب الهداية والشروع قصير على
 مال متقوم حال العقد والحرايس بمال فيكون باطلا لرجوع النهى الى الاصل لا
 الى الوصف (قوله البطلان الخ) اقول فيه بحث لان الكذب داخل فيما قبح لهينه
 وضعا مثل الكفر والكذب والعيب انتهى وقال صاحب الكشف وهو قسمان
 قسم لا يحتمل ان يسقط عنه القبح بحال كالكفر وهو مقابلة الايمان وقسم يحتمل
 ذلك كالكذب فان قبحه يسقط في اصلاح ذات البين وفي الحرب وفي ارضاء
 المنكوحين وتخفيف الظالم كما ورد به الاثر انتهى فعلى هذا التحقيق يجوز الكذب
 ولا يكون حكمه البطلان بل يكون مشروعا بوصفه فتأمل اعلم ان بيان هذه
 يحتاج الى تقرير الاقوال وتفسير المنازل اما الاقوال فالظاهر من مذهب الشافعى
 انه يدل على بطلان الافعال الشرعية من العبادات والمعاملات والمحقوق
 من اصحابه فرقا بين العبادات والمعاملات وعندنا لا يدل على البطلان اصلا
 واليه يميل الغزالي كذا في شروح البرزوى فان قبل كيف يحكم على البطلان
 في المعاملات الشرعية كبيع الحرام مع ان الاصل عندنا ان النهى في الافعال
 الشرعية يقتضى ان يكون النهى عنه قبيحا في غيره حتى يبقى مشروعا قلت نعم
 ان الاصل والحقيقة في النهى المطلق عندنا ان يكون النهى عنه قبيحا لغيره
 مشروعا باصله الان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محله وهو ان يكون
 قبيحا لهينه غير مشروع اصلا كما في قوله تعالى ولا تشكروا ما نكح ابائكم وكذا في بيع
 المضامين والملاقيح وبيع الحر واما المنازل فالصحيح والباطل والفساد والمكروه
 وحاصله ان الصحيح ما كان مشروعا الاصل والوصف والباطل ما كان غير مشروع
 الاصل والوصف والفساد ما كان مشروعا الاصل غير مشروع الوصف وعند
 الشافعى الباطل والفساد لفظان مترادفان وعندنا الفساد اعظم من الباطل والمكروه
 ما كان مشروعا الاصل والوصف لكن جاوره وصف القبح كانه نهى عن الصلوة
 في ارض مغصوبة والبيع في وقت النداء والطلاق في حالة الحيض (قوله لا يتصور
 انفكاكه عنه الخ) ضمير انفكاكه راجع الى الغير وضمير عنه راجع الى النهى عنه
 حاصله ان الاعراض عن ضيافة الله تعالى لا ينفعك عن صوم العبد وقيام التضرع

وهو فيج لمعنى في غيره (قوله ولا يكون من الشروط) اى لا يكون ذلك الغير منهما كالنية في الصوم اقول فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط لان الاعراض عن ضيافة الله تعالى محمول على صوم الايام المنهية فيكون الموضوع والمحمول متحدا فاذا لم يكن الاعراض من الشروط فلا يكون وقت الصوم من الشروط ولا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم والمصنف جعله في الصوم وضعا لازما كذا في التلويح (قوله سواء صدق على الملزوم الخ) اى سواء كان ذلك الغير محمولا على الملزوم وهو صوم الايام المنهية نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى (قوله اولا كالثمن) اى اولا بصدق على الملزوم كالثمن لانه لا يقال البيع ثمن بل يقال البيع مبادلة المال بالمال بالتراضي في الشرع (قوله فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن) كالذراع وصف في الثوب الا ترى انه عبارة عن الطول والعرض لكنه ليس بشرط لا يقابله الثمن الا اذا كان وصفا مرغوبا (قوله وليس ركنه) اى ليس ذلك الغير وهو الثمن ركن البيع لان ركن البيع الايجاب والقبول فلا بد له من الاهلية وهو العقل والبلوغ ومن مقابلة المال بالمال فيجوز البيع بالخمر لانه مال والبيع بالخمر منهي بوصفه لان الخمر مال غير متقوم فصالح ثمن من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل في ركن البيع ولا في محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا بمادته كذا في البردوى ومشروحه وركن البيع على ما ذكره صاحب الهدياية بمبادلة المال بالمال وكذا قال المصنف في البيع بالخمر سيأتى بعد الورقتين (قوله لانه مقصود اصلى الخ) يعنى ان الثمن وسيلة الى المبيع لامقصود اصلى لان الدراهم والدنانير ليسا بمنفعة بهما الا بالاختلاف فلا يكون مقصودا اصليا (قوله يجرى مجرى الآلات الصناعية) اى جرى الثمن في تحصيل المقصود الاصلى مجرى الآلات (قوله كصوم الايام المنهية) اقول اثر الاختلاف بيننا وبين الشافعي يظهر في مثل هذه المسائل وبيان هذا الاصل في صوم العيدين وايام التشريق والبيع الفاسد انها مشروعة عندنا لاحكامها وهى الجواز في الصوم والمالك في البيع وعند الشافعي باطلة منسوخة لاحكامها لكن فيه بحث لانه لما اعتبر ان صوم الايام المنهية يسقط الواجب المنذور كان صحيحا عند فسر الصحة بكونه مسقطا للقضاء كما قال بعض الفقهاء ان الصحة في العبادات عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء فلا يكون مثالا بالفاسد واما ان اعتبر كونه غير مشروع الوصف كان فاسدا لا صحيحا لان الصحيح ما كان مشروع الاصل والوصف ويمكن ان يجاب

عن الاول بان النزاع مع الخصم في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموانعة امر الشارع وههنا الصحة ليست كذلك ومراد من فسر الصحة بكونه مسقطا للقضاء هكذا فتأمل (قوله يتصور انفكاكه في الجملة الخ) اقول المثال المشهور في المجاور الصلوة في الارض المغصوبة والطلاق في حالة الحيض فلا يتصور انفكاكهما عنهما وان امكن الانفكاك في الجملة في هذا المثال الا ان يقال الانفكاك في المجاور في الجملة يكفي (قوله سواء صدق عليه) اى سواء كان ذلك للغير المجاور منجولا لمنهى عنه نحو البيع وقت النداء اخلال للسعي لكنه قابل لانفكاك الاخلال عنه كالباع في الطريق ذاهبين (قوله والاول كالباع وقت النداء) اى المجاور لمنهى عنه يتصور انفكاكه في الجملة ومنجول عليه كالباع وقت النداء (قوله الواجب) صفة السعي (قوله وبالعكس) اى وقد يوجد الاخلال بدون البيع كالتوقف في طريق الجمعة بدون البيع (قوله والثاني) اى كون ذلك الغير المجاور لمنهى عنه يتصور انفكاكه في الجملة ولكنه لا يصدق عليه نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر فلا يقال السفر قطع الطريق لكن قطع الطريق ينفك عن السفر قطاع الطريق كمن سافر لقطع الطريق ولم يمكن لما منع اوله عدم وجدان شخص فيه فرجع الى منزله (قوله والمنهى المطلق الخ) اقول بين المصنوع او لا منهى له فيه او لا منهى له فيه ثم شرع المطابق على خلاف طريقة فخر الاسلام وغيره لان فخر الاسلام وغيره قال باب المنهى ومن هذا الاصل المنهى والمنهى نوعان نهى عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونهى عن التصرفات الشرعية الصوم والصلاة والبيع والاجارة انتهى ثم قسم في كل من الافعال الحسية والشرعية على قبيحة في انفسها واخرى في غيرها فلهذا طريق المتقدمين لان المطلق مقدم والتقييد عارض والمص اثر هذه الطريقة لان معرفة النهى المطلق عن القرينة الدالة على القبح اعم منه او لا منه يتوقف على معرفتهما ولاجل كونهما يتوقفان عليهما قد هما وبشكل وجهته (قوله عن القرينة الدالة الخ) وفي الكشف والنهى المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبيح اعم منه او لا منهى له او المطلق عن القرينة الدالة على حقيقة او مصروف الى مجازته انتهى (قوله عن الافعال الحسية وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع الخ) قال صاحب الكشف وسائر الشراح في تعريف الافعال الحسية وهي التي يعرف وجودها حسا ولا يتوقف تحققها على معرفتها على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع بالاحس والمعاينة فان قيل التصرفات الشرعية كالصلاة وغيرها تعرف

بالحس ايضا قلت الصلوة على الهيئة المخصوصة ليست بحسبة فقط بل تعرف
 بالحس والشرع على الهيئة المخصوصة فلا يكون معلومة قبل الشرع وهذا المعنى
 ما قاله صاحب التوضيح المراد بالحسبات مالها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات
 مالها وجود شرعي مع وجود حسي كالبيع انتهى لمخصصا (قوله لحكم مطلوب الخ)
 اي لا يكون الافعال الحسية المنهية عنهما موضوعا في الشرع لحكم مطلوب اصلا
 كالزنا والقتل وشرب الخمر (قوله تقتضي الاول يعني القبح لعينه الخ) لان القبح
 في اقتضاء النهي المطلق حقيقة لان المطلق من كل شيء يتناول الكمال منسبا
 ويحتل القاصر والكمال في صفة القبح ان يكون القبح في المنهية عنه وهو لعينه
 لاني غيره اذا ناقص موجود من وجه دون وجه (قوله وانتفاع المانع وهو القرينة)
 لان النهي اضيف الى المنهية عنه فيجب العمل بحقيقته وهو ان يثبت قبح
 لعين المنهية عنه لا لغيره الابداسيل وهو متفق بالمطلق ليقال فيه شبهة عدم
 الاضافة الى المنهية عنه لعينه لانا نقول شبهة عدم لا يثبت حقيقة الوجود (قوله
 او كون الفعل شرعا الخ) عطف على القرينة يعني او انتفاء المانع وهو كون
 الفعل شرعا في الاصل فيجوز في الوصف بان يجعل النهي مجازا في الاصل لانه
 لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه وحقيقة في الوصف
 مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل لان الوصف
 تابع للاصل وفي الشرع يصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهي اليه
 اذا لا يوصف لم يصح اضافة النهي اليه واما كونه عكس الحقيقة فلكون
 عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهي ومقتضاه
 فيما اضيف اليه النهي وان لا يثبت فيما لم يضاف اليه ومتى ثبت مقتضاه
 فيما لم يضاف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثباتا
 لم يوجب به الكلام وابطال ما اوجبه وهذا في النهي الذي اضيف الى الشرع
 مطرد فيكون مانعا من ارادة الحقيقة والعكس في الحقيقي من اذف لقلب الاصل
 (قوله كالظلم) يعني ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي ان يكون القبح في ذات
 المنهية عنه كالظلم فانه معناه لغة وحسا قبيح من كوز في العقل ^{بطل} الشرع ام لا
 (قوله والنهي عن الافعال الحسية المقارنة بالقرينة يقتضي القبح لغيره) يعني ان
 النهي عن الافعال الحسية دالة على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها
 بلا خلاف كالزنا والقتل وشرب الخمر الا اذا قام الدليل بخلافه كالوطى في حالة
 الخبز فانه منهى لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى قل هو اذى لالذاته ولذا

يثبت الحل بالمزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التي
تثبت عليه (قوله في الوصف) يعني في صورة كون ذلك الغير هو الوصف اي
في الافعال الحسية (قوله كالاول يعني كالقبح لعينه) اي باطل مع كونه وصفا انت
عرفت في الشرعيات اذا كان القبح في الوصف يكون فاسدا واما في الافعال الحسية
فان كان القبح في الوصف يكون باطلا حاصله ان انتهى عن الفعل الحسي يحمل
عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وهو باطل اتفاقا ويحمل على
القبح لغيره بواسطة القرينة فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالنهاي عنه فهو
بملازمة القبح لعينه يعني يكون باطلا ولا يترتب عليه الاحكام وان كان الغير مجاورا
منفصلا عنه فلا والتحقق في المفصلات (قوله اي لا يكون المنهي عنه في صورة
المجاور كالاول حتى يكون فيجب لعينه حكما الخ) اي لا يكون المنهي عنه
في المجاور باطلا حكما كالوصف القائم بالنهاي عنه (قوله ولا يترتب عليه حكم
شرعي الخ) عطف على قوله حتى يكون فيجب الخ اي وحتى لا يترتب عليه حكم
شرعي بل يترتب عليه حكم الحل بالمزوج الاول والنسب وتكميل المهر وغيرها
في وطئ الخايض واما في وصف القائم كالزنا فلا لان الزنا حرام محض فلم يصلح
سببا لحكم شرعي هو نعمة لانه لا بد من المناسبة بين السبب والحكم لا يقال آه
العالم واعز الجاهل لان الاهانة لا تناسب العالم كما ان الاهواز لا يلزم الجاهل
ولا مناسبة هنا كذا في الكشف (قوله كوطئ الخايض) اقول الفرق بين النهي
المطابق عن الافعال الحسية وبين النهي عنها بالقرينة المجاورة ان نظير الاول
قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم فان المنع من الاكل يعني في اللحم وهو انه
لا يوافقه ونظير الثاني قولك لغيرك لا تأكل هذا اللحم وقد عرفت انه مسموم يكون
المنع لقبح في غيره وهو الاسم المجاور لالعينه فلا يكون فيجب لعينه لاحقية ولا حكما
بل يبقى الاصل مشروعا فيترتب الحكم عليه وهو الحل بالمزوج الاول والنسب
وتكميل المهر والاحصان (قوله والنهي عن الافعال الشرعية) اي عن الافعال
الحسية الشرعية (قوله اول الثاني الخ) نصب بفعل مقدرو هو يقتضي واول
الثاني فيجب لغيره لصفه لانه باطل وفي الافعال الشرعية فاسد (قوله فيصح
المنهي عنه ح باصله) يعني ان موجب النهي وحقيقته عندنا في الافعال الشرعية
ان يثبت القبح في غير المنهي عنه وان يبقى المنهي عنه مشروعا ليصور امتناع
المكلف عنه باختياره (قوله لان كون الفعل شرعا الخ) متعلق بقوله فيصح
(قوله قال الشافعي النهي المتعلق عن الافعال الشرعية يقتضي الاول الخ)

يعني موجب النهي وحقيقته عند الشافعي ان يثبت القبح في غير المنهي عنه
فلا يبقى مشروعا املا كما في الفعل الحسي (قوله فيبطل المنهي عنه التحليل) اي
يبطل المنهي عنه لان الشيء اذا كان قبيحا لعينه يكون باطلا (قوله لاقتضاء
الكامل) متعلق بقوله فيبطل اي يبطل لاقتضاء كمال النهي وهو المطلق كمال
القبح وهو لعينه (قوله كما في الامر) اي كافتضاء الامر المطلق الحسن الكامل
يعني قال الشافعي انكم اتفقتم ان الامر المطلق يقتضي ان يكون المأمور به
حسنا كاملا لعنه في نفسه كالصلاة والصوم والابدال كالوضوء والجهاد فينبغي
ان يكون العمل بحقيقة النهي كالامر وهذه مقدمة قياسية فاذا كان النهي ضد
الامر فثبت ان المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر فلا يترك
هذا العمل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا (قوله ولتضاد المشروعية والمعصية)
اقول الاولى ان يقول وانشاف بينهما لانه قال فخر الاسلام بين كونه معصية
وبين كونه مشروعا وطاعة وتضاد وتناف انتهى قال صاحب الكشف التضاد راجع
الى كونه طاعة ومعصية والتنافي راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف
والشر المشوش اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان
بينهما غاية الخلاف واما التنافي بين المشروعية والمعصية فن حيث ان الشيء
اذا كان مشروعا لا يكون معصية البتة وبين الامعصية والمعصية تناف انتهى
قال صاحب البرهان والمنسافة جنس يدخل تحتها التضاد والتناقض وغيرها
وفي بعض النسخ لم يذكر التضاد لدخوله تحت التنافي انتهى فعلى هذا التحقيق
ويجب ان يقول تضاد بين الطاعة والمعصية او يقول لتناف بين المشروعية
والمعصية كما قال صاحب التوضيح ويمكن ان يجاب ان القوم يطلقون التضاد
والتنافي والتناقض ولا يريدون بهما معانيهما المصالحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة
كما قال صاحب الكشف في محل اخر (قوله قلنا في الجواب عن الدليل الاول) يعني
قلنا في جواب الشافعي عن دليله الاول وهو قوله لاقتضاء الكمال (قوله كمال
المقتضى) بفتح الضاد وهو القبح والحرمة (قوله يبطل مقتضى) وهو النهي الخ
اقول ان النهي بحقيقته يقتضي القبح في عين ما مضى البدو والنهي عن التصرفات
الشرعية مشروع في الاصل قبيح في الوصف فيكون مجازا في الاصل حقيقة
في الوصف وهذا عكس الحقيقة وقاب الاصل كما سبق تحقيقة واذا ثبت هذا الاصل
كان للخروج طريقان احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهي والثاني
ان ينعدم بحكمه وفي الاول وهو اقتضاء النهي يصير النهي عن التصرفات

الشرعية نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق اى بيانا لانتفاء مدة المشروعية
 في التصرفات لانها يتصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد فيه عيب او يكف
 عنه فينتاب لان النهى مع المشروعية لا يصح فيثبت الفسخ والحرمة سابقين
 على النهى ليصح النهى فصار كان الزاوى قال حرمت عليكم هذا الفعل
 فلا تفعلوا فيصير على هذا التقدير التحريم سابقا على خطاب النهى ضرورة
 تصحيحا للنهى فيكون النهى مجازا عن النسخ وكلا منا في النهى المطلق
 لا معنى للنسخ هكذا حقق حميد الدين وشروح البردوى (قوله اى بخلاف كمال
 المقتضى) بالفتح (قوله حيث لا يطله كمال الحسن) اى لا يطل الامر المطلق
 المقتضى بالنكس كمال الحسن المقتضى بالفتح (قوله بل بحقه ويقره) اى بل بحقق
 الامر المطلق الكامل كمال الحسن ويقره فيكون القياس مع السابق (قوله فله
 لبيان الفعل الخ) اى فان النسخ لبيان انتفاء المشروعية في التصرفات كما توجه
 الى بيت المقدس وحل الاخوات (قوله والعبارة للمعاني لا ضرورة الخ) يعنى ان
 الاعتبار في التصرفات الى معنى النهى الذى لا يصح نهيه مع المشروعية فيكون
 مجازا في الاصل مع ما اضيف اليه وحقيقة في الوصف مع ان النهى غيره مضاف اليه
 تصحيحا للنهى (قوله وجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عيبا) اقول
 ولنا في الجواب دأبل عقلى ان للمشروعات درجات وهى فرض وواجب وسنة
 ومستحب ومندوب ومباح وادانها ان يكون مرضية وكون الفعل فيها منهيها في
 كونه مرضيا وان كان داخل في المشية والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي
 فانها بمشية الله تعالى وقضائه وحكمه توجد بلارضاه فصار النهى من هذه
 التصرفات نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق كذا في البردوى (قوله وجوبه
 لا قبل النهى فسلم) اى وجوب تصور وجود الفعل قبل النهى فسلم (قوله
 لجواز ان يمنع بعده) اى لجواز ان يمنع بعد النهى فلا يبقى النهى عنه مشروعا
 ولا يعد عيبا (قوله ان اريد وجوبه بعده) اى ان اريد وجوب تصور وجود
 الفعل بعد النهى بمنع (قوله لا بد من الدليل عليه الخ) والدليل ما قاله فخر
 الاسلام والنهى لا يمنع على ما لا يتكون اى لا يتصور ولا يوجد على ما لا يتكون بيانه
 ان النهى يراد به عدم الفعل بناء على امتناع العبد عن الفعل مضافا الى اختيار
 العبد وكسبه فيعقد تصور وجوده شرعا ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه
 باختياره فينتاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه والنسخ لاعدام
 الشئ شرعا لعدم فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناء
 على عدم المشروع بنفسه وهما اى النهى والنسخ في طرفي نقض فلا يصح

الجمع بينهما بحال والحكم الاصلی ما ذكرنا وهو تصور الوجود بغير النهی كذا
 فی البرزوی حاصله ان النسخ والنهی فی طرفی تقيض وهو الوجود واللاوجود
 فلا يصح الجمع بينهما ای بین موجب النهی والنسخ بحال ای لا حقيقة
 بان يقال موجب النهی عدم المشروعية كالنسخ ولا يجازا بان يقال لفظ النهی
 مستعار عن النسخ فثبت ان النهی يقتضي وجود المنهی عنه ثم ان النهی
 كما يقتضي وجود تصور المنهی عنه يقتضي فحج المنهی عنه ان يمكن الجمع بينهما
 كما فی الحسابات وجب الجمع بينهما والعمل بهما وان لم يمكن الجمع بينهما وجب
 ترجيح احدهما طرفین فالشأن فی ترجیح جانب الحرمة وعلماؤنا رجحوا جانب
 المشروعية ولنا وجوه الترجیح احدهما ان الموجب الاصلی فی النهی تصور
 المنهی عنه كما ذكرنا والقبح من مقتضياته شرعا فاعتبار الموجب الاصلی وهو
 الحقيقة اولى من اعتبار ما ثبت باقتضاء شرعا وثانيها ان الجمع بينهما اولى
 من اهدار الحقيقة لان مع اعتبار جانب الحقيقة وهو تصور المنهی عنه يمكن
 اعتبار جانب القبح بان كان القبح راجعا الى الوصف ومع اعتبار جانب القبح
 لا يمكن اعتبار الحقيقة وهو التصور فيكون الجمع بينهما اولى وثالثها ان الحرمة
 والقبح انما يثبت بطريق الافتضاء سابقا على النهی تصحيحا للنهي هذه النكات
 الثلاثة نكتة واحدة فی البرزوی (قوله ويمكن ان يجاب بان المراد بوجوب التصور
 وجوبه وقت النداء الخ) اقول حاصل الجواب بعض ما ذكرنا قبل توضيحه
 ان النهی فی الفعل الشرعی وجب الترجیح اما جانب القبح كما هو مذهب الخصم
 او جانب تصور الوجود كما قلنا فالقبح راجع الى الوصف لان التصور هو الموجب
 الاصلی لغة لانه يقال نهيته فانتهى كما يقال امرته فأنمر فوجوب تصور الامثال
 فی المستقبل والحسن مقتضاه وكذا فی النهی وهذا اولى من اعتبار القبح لان فيه
 الجمع بین اعتبار تصور الوجود واعتبار جانب القبح بان كان القبح راجعا الى
 الوصف فالجمع بينهما اولى من اهدار الحقيقة كما سبق ولنا فی ترجیح جانب التصور
 وجهين آخرين وهما عرفا وشرعا اما عرفا فان لم يتصور الوجود لا يصح النهی
 فلا يقال للاعمرى لا تبصر وللانسان لا تطر فوجب ان يتصور الوجود بعد النهی
 واما شرعا فان تحقق الابتدلاء بتصور الوجود والقبح ايس كذلك فيكون اعتبار
 الموجب الاصلی الذي له وجود اولى من اعتبار ما لا وجود له بحقيقته شرعا
 وعرفا ولغة بل ثابت شرعا لاعرفا ولألفه كذا قال صاحب الكشف فعلى هذا
 التحقيق يجب ان يفهم هذا المقام خذ هذا وكن من الشاكرين (قوله وقلنا

في الجواب من الدلائل الثاني الخ) اي وقلنا في الجواب عن الدلائل الثاني للشافعي وهو ان لا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا بل باطلا لتضاد المشروعية والمعصية (قوله اذا المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف الخ) يعني يجب العمل بالاصل في موضعه اي بتحقيق المشروعية في المنهي عنه ويجب العمل بالمتقضى وهو القبح بقدر الامكان فيصير المنهي مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا لا باطلا كقَالَ الخَصْمُ هذا غاية تحقيق هذا الاصل كذا في البرزوى (قوله والمشروعات تحتمل هذا المعنى كالاحرام الخ) حاصله لا بد من اقامة الدليل على ان المشروعات تحتمل هذا الوصف كالاحرام الفاسد بالجماع قبل الوقوف او احرم في حالة الجماع يفسد احرامه ويبقى حجه مشروعا مع صفة الفساد حتى وجب عليه اداء افعال الحج ولو ارتكب شيئا من محظورات الحج كقتل الصيد وحلق الرأس وغير ذلك يجب عليه الدم فاجتمع الفساد والمشروعية معا فيه مع انه منهي عنه فثبت ان المنهي لا ينافي المشروعية مع الفساد لكن يجب عليه القضاء في العام القابل كذا في شروح البرزوى وانما قلنا او احرم في حالة الجماع مع انه ما في الحكم سواء قال فخر الاسلام اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا انتهى قال الشراح انما ذكر هذه المسئلة عقبيها دفعا لوهم من قال ان الاحرام عقد لازم والمفسد ورد عليه بعد الانعقاد فلهذا لا ينعدم المشروعية فاجاب بانه اذا احرم مجامعا اي في حالة الجماع الخ وفي شروح البرزوى اسئلة واجوبة في ايراد هذه المسئلة فليراجع عنه (قوله والطلاق الفاسدين) الظاهر ان الفاسدين وصف الاحرام والطلاق ويمكن ان يكون وصفا للطلاق لانه مصدر في الاصل يستوي فيه التثنية والجمع والمفرد كقَالَ الصغدي في قول الطغرابي تراحم الورد على الزمزم والمفسرون في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فيكون الطلاق في حالة الحيض او في طهر الجماع منهي عنه بمعنى في غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة في الحيض او بتلبس امر العدة عليها اما تطويل العدة في حالة الحيض فظاهر لانها تعدد بثلاثة اقل من غير ما وقع فيه الطلاق واما تلبس العدة فلان الوطئ ان كان معلقا تعدد بوضع الحمل وهو اكثر منها وان لم يكن معلقا تعدد بالاقرار وهذا تلبس امر العدة وهو التلبس على مذهب الشافعي اظهر لان الحامل تحيض عنده فبشبهه وجه الاعتداد اعدم بيقينه بوجود الحمل وكذلك يلزم التلبس في النفقة لان الحامل لها النفقة والمباينة لانفقة لها كذا في شروح البرزوى

(قوله والصلوة في المغصوبة) أي المشروبات تحتل هذا المعنى كالصلوة في الأرض
المغصوبة فلم يتعرض إلى الفساد والكراهة لأن الصلوة فيها توصف بالجواز
والأجواز والكراهة وعدها ولاجل هذا قال فخر الإسلام والصلوة الحرام
وقال صاحب الكشف لأنها تؤدي بفعل حرام وهو شغل أرض الغير انتهى
وأما الآخر عن النذر إن كان لو كانت فاسدة لوجب عليه إنقضاء أوجوب قضاء
الأحرام في العام القابل وكذلك يجب عليه الرجعة في الطلاق الفاسد ولا يجب
القضاء في الصلوة في المغصوبة ولكنها مكروهة مثل الصلوة في الأوقات المكروهة
(قوله والخلف على معصية) يعني كالحلف على محذور مثل قتل زيد وترك الصلوة
والصوم والحج وشم الأبوين (قوله فإذا اختلف جهتا هما) أي جهتي
المشروعية والمعصية (قوله فلا تضاد بينهما لأنه يقتضي اتحادا لجهة) والاتحاد
فيها كما سبق تحقيقه (قوله يقتضي ما يفيد هذه القرينة) حاصله أن حقيقة النهي
وموجبه عندنا في الأفعال الشرعية أن يثبت القبح في غير المنهي عنه وأن يبقى
المنهي عنه مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره ومحتمل النهي
أن يثبت القبح في عين المنهي عنه كالفعل الحسي فلا يبقى مشروعا أصلا وبصير
المنهي مجازا عن النسخ فالنهي يحتمل على حقيقة عندنا وهي أن يكون
المنهي عنه قبيحا لغيره مشروعا بأصله إلا أن يقوم الدليل على خلافه فيجب إثبات
محتمله وهو أن يكون قبيحا لغيره غير مشروعا أصلا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح آبائكم وكذا في بيع المضاهين والملاقيح وحقيقته عند الشافعي أن يثبت القبح
في الأفعال الشرعية في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا أصلا كما في الفعل الحسي
فيكون ما كان فاسدا عندنا باطلا عنده ومحتمل النهي عنده أن يثبت القبح في غير
المنهي عنه فيبقى المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحتمل على حقيقة
وهي أن يكون المنهي عنه قبيحا لغيره غير مشروعا أصلا إلا أن يقوم دليل يصرفه
عن هذه الحقيقة فيحتمل على محتمله وهو أن يكون قبيحا لغيره كالنهي عن الصلوة
في الأرض المغصوبة والبيع وقت النساء والطلاق في حالة الحيض أو في طهر
الجماع (قوله المال المتقوم الخ) الظاهر ترك المتقوم لأن كلاً منهما لا يبيح لغيره
وهو البطلان (قوله ليحصل الفائدة الخ) أقول التعليل قاصر عن العمل لعدم
الفائدة في زيادة المتقوم لأن البيع بالخمر منهى بوصفه وهو الثمن لأن الخمر مال
غير متقوم فصالح ثمن من وجه دون وجه فصار فاسدا باطلا ولا دخل في ركن
العقد ولا في محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا بأصله كذا في البرذوي

قال صاحب البرهان ان البيع الشرعي مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي فقول
 البيع بالخمر كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن انتهى لمختصا
 ويؤيد ما قلنا قول المص لموله في غير محله كضرب الميت الخ لانك عرفت ان البيع
 بالخمر كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فلا يخل في محله على ما نقل
 عن البردوي فالصواب ان يقول ان البيع لما وضع لتمليك المال كان باطلا في غير
 محله كبيع الخمر والمضامين والملاقيح هكذا عبارة البردوي (قوله اي فيما اذا كان
 ذلك الغير مجاورا للمنهى عنه لاوصفا لازماله كالصلوة في الارض المغصوبة الخ)
 يعني النهي عن الصلوة متعلق بما ليس بوصف ولا سبب للمنهى عنه فلم يفسد ولم
 ينقص المأمور به بتركها لان الممكن لا يدخل تحت الامر بخلاف الوقت في الصلوة
 فان كمالها داخله تحت الامر ففواته يوجب النقصان بالمأمور به فلا يتأدى بها
 الكمال فيكون فاسدا وتوضيحه ان النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
 بسبب شغل الارض وانه صفة الشاغل وهو المصلي والصلوة اعراض شرعية
 قائمة بذاته المصلي فلا يكون الشغل صفة للصلوة لان فيه من المحالين قيام العرض
 بالعرض وقيام العرض بمحليين وقد ذكرنا اشار فخرا الاسلام الى الفرق بين الصلوة
 في الاوقات المكروهة وبينها في المغصوبة كما ان الوقت وصف داخل تحت
 الامر ففواته يوجب النقصان بالمأمور به فيكون ناقصا فاسدا واما في الصلوة
 بالارض المغصوبة والبيع وقت النداء فلا يكون الوصف داخلا تحت الامر
 فتكون مكروهة (قوله واعترض عليه الخ) اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز الصلوة
 في الارض المغصوبة ذهب فقهاؤنا الى انها صحيحة وذهب احمد بن حنبل
 وما لك الى انها غير صحيحة لهما ان القول بصحتها يؤدي الى الجمع بين الحل
 والحرمه وكون الفعل الواحد محظورا ومشروعا بانه ان شغل الارض المغصوبة
 حرام لان الصلوة مركبة من القيام والركوع وبناءا وهما على وضع القدم
 والسجود وبناءا على وضع الجبهة ووضع اليد والركبة والرجل والقعود وبناءا على
 على الجلوس على الارض فثبت ان الصلوة فيها شغلها وانه حرام بالاتفاق
 وفاعله خاص واذا كان الفعل حراما لا يكون مباحا ولا مندوبا ولا واجبا لانه واجب
 الترك واذا كان الفاعل عامبا لا يكون مطلقا متعبدا للتأني بينهما فلا يصح كذا
 في شروح البردوي (قوله لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات) يعني
 ان الصلوة مركبة من اجزاء مختلفة مثل القيام والركوع والسجود والقعود فهذه
 الاشياء تشتمل الحركات والسكنات (قوله والحركة شغل حبر الخ) هذا تعريف الحركة

(قوله شغل خير واحد في زمانين) يعرف للسكون (قوله فستغل الخير جزء ما هيتهما) أي ما هيبة الحركة والسكون لأن الشغل مأخوذ في تعريفهما (قوله وهما جزء الصلوة) أي الحركة والسكون جزئي الصلوة (قوله وجزء الجزء جزء) يعني أن الحركة والسكون جزئي الصلوة وشغل الخير جزء من جزء الصلوة فيكون جزء الجزء للصلوة جزأها (قوله وشغل الخير في هذه الصلوة) أي شغل المصلي بمال الغير منهى عنه (قوله لانه) أي شغل الخير (قوله فكان جزء هذه الصلوة منها) فاستحال أن يكون مأمورا به لأن النهي ورد على جزء حرام فكان منها غير مشروع ومحذور وإذا كان مأمورا به يكون مشروعا غير محذور فاستحال أن يكون مأمورا به (قوله فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها إذا الأمر بالكل التركيبي) يعني أن الأمر بالصلوة المركبة من الأجزاء المختلفة أمر بالجزء وإذا كان الجزء فأنسدا لا يكون مأمورا فلا تصح الصلوة في الأرض المغصوبة لأن الصلوة فيها شغلها وأنه حرام بالاتفاق وفاعلها عاصي وإذا كان الفعل حراما لا يكون مباحا ولا مندوبا ولا واجبا وإذا كان الفاعل عاصيا لا يكون مطيعا متعبدا للثاني بينهما كما سبق (قوله واجب بأن المعتبر في جريئة الصلوة شغل ما لا فساد فيه) حاصله أن هذا الفعل وهو كونه في الأرض المغصوبة أو في الدار المغصوبة حرام من حيث أنه شغل أرض الغير لكنه غير معتبر في الصلوة لأن شغلها حلال وقرينة من حيث أنه صلوة والجهتان متغيرتان بين الشغلين فلا يكون المطيع المتعبد عاصيا من هذه الجهة ولا الفعل من حيث أنه حلال حراما كذا في الشروح (قوله والافسد كل صلوة الخ) أقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره هذا الشغل مطيع عاص في هذه الحالة واجاب بقوله والافسد كل صلوة لأن جميع المذنبين عاصين مطيعين على اختلاف الجهات فلا تصح صلوة أحد من المذنبين مع أنها تصح (قوله وفساده أيضا لا من حيث تعينه المكاني الخ) أقول هذا أيضا جواب سؤال مقدر تقديره الجهتان إذا كانتا ملازمتين كانت احدهما كالوصف الاخرى فيلزم أن يفسد الصلوة كصوم يوم العيد فاجاب بقوله وفساده أيضا لا من حيث تعينه المكاني الخ أقول الاولى في الجواب أن يقول الجهتان ليستا بتلازميتين لضرورة الانفكاك فان الشغل بدون الصلوة والصلوة بدون الشغل متصور كذا في شروح البرزوي والجواب المشهور لعلمائنا في الاجماع والمقول اما الاجماع فان الامة اجتمعت على انهم ما امروا احد من المصلين في الأرض المغصوبة بالاعادة ولا نقل منهم احد

رواية فيه له واما المعقول فلان الفعل الواحد اذا كان له جهتان يجوز ان يكون
 الفعل متعلق الامر من جهة ومتعلق النهي من جهة حتى كان مكروها من
 جهة مستحسنا من جهة اما الجمع بين الكراهة والحسن في جهة واحدة لا يجوز
 مثاله اذ ارعى الى صف الكفار وانهم نترسوا بصبيان المسلمين فارمى ما مور
 مستحسن من حيث انه يقصده الكفار ومنهي قبيح من حيث انه يصبب
 المسلمين وكذا اذا قصد بالرمي الكفار فنقد منه الى مسلم او قصد المسلم فنقد منه
 الى الكافر فهذا الفعل الواحد حسن من وجه قبيح من وجه فثبت ان هذه
 الصلوة وهي كونها في الارض المغصوبة حرام من حيث شغل ارض الغير
 وحلال وقربة من حيث انها صلوة والجهتان متغايرتان فباعتبار جهة الحسن
 لعدم كونه وصفا لازما لتصور انفسك فثبت ان النهي عن الصلوة في ارض
 مغصوبة متعلق بما ليس بوصف فلم يفسد بل صحح مكروه كذا في البردوي
 والجواب الصحيح ان كل شيء تركب من اجزاء متجانسة متفقة كان لكل جزء
 منها حكم الكل بطابق عليه اسم الكل كالقطرة من الماء والذرة من الهواء وكل
 شيء تركب من اجزاء مختلفة كالصلوة والادعى لا يكون لكل جزء منها حكم الكل
 ولا يطلق عليه اسم الكل حتى يكون فاسدا كذا في شروح البردوي (قوله
 ولا يتصور مثله) اي مثل انفسك النقصان في الصلوة في الارض المغصوبة بالحق
 اذن المالك وغيره (قوله في الصلوة في الوقت المكروه لان الصلوة في الوقت
 المكروه الخ) اي لا يتصور مثل انفسك النقصان الناشئ من الزمان كما يتصور
 من المكان فتبقى ناقصة فان قبل الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروهة مشروعة
 باصلها لان النهي يقتضي المشروعية مثل وقت طلوع الشمس ودلوكها اي
 زوالها وغروبها اذ لا قبح في اركانها وشروطها والوقت صحح باصله من حيث
 انه حركة الفلك لا قبح فيه ولا فساد وفاسد بوصفه من حيث انه منسوب
 الى الشيطان كما جاءت به السنة فيكون فاسدة لاناقصه قلت ان الصلوة لا توجد
 بالوقت لانه ظرفها لامعبارها وهو مبنيها بل بالمصلي لانها قائمة به ووجوبها
 في وقتها وتصلح لها بالوقت الامن حيث انه ظرفها لامعبارها واتصال الظرف
 بالمظروف من حيث المجاورة لامن حيث الوصف كذا في البردوي وشروحه
 فان قيل الصلوة في الارض المغصوبة اتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة
 فكيف يعتبر في هذا الكراهة وفي الصلوة في الوقت المكروه الناقصة قلت المصلي
 في الارض المغصوبة يكون متصفا بالتعدي فيكون بهذا الاعتبار وصفا لا ظرفا

مجاورا وهذا معنى قول المص بل من حيث انصافه بالنعدي وذا كنهك الخ
 فان قيل فساد الظرف يقتضي ان يكون المظروف فاسدا كما في المعيار فان الصوم
 يوم العيد فاسد لفساد الوقت فكذا الصلوة في هذه الاوقات ينبغي ان يكون
 فاسدة وينبغي ان لا يكون الصلوة في هذه الاوقات ناقصة بل مكروهة كالصلوة
 في الارض المغصوبة ليست بناقصة مع ان المكان ظرف واشتغاله حرام والنهي
 وارد في الصلوة فيها فلا يكون ناقصة كما لا يكون فاسدة فاحتاج الى الفرق
 بين الصلوة في الاوقات والصوم في العيد والصلوة في الارض المغصوبة فان الصلوة
 في هذه الاوقات ناقصة والصوم فاسد والصلوة في الارض المغصوبة مكروهة
 واجيب عن الاول ان الصلوة في الاوقات لا توجد بالوقت بل بالمصلي كما ذكرنا
 وعن الثاني ان الوقت معيار وله اتصال بالوقت ففساد الصوم باعتبار فساد المعيار
 لانه وصفه لامن حيث الظرفية كالصلوة ولا من حيث المجاورة كالثالث كذا
 في البردوي وشروحه (قوله لان نقصانه في السببية) اي نقصان الوقت
 في السبب لا في اركانها وشروطها لان الوقت صحيح باصله فاسد بوصفه
 كما سبق (قوله ولا في الصوم الخ) عطف على قوله ولا يتصور مثله في الصلوة اي
 لا يتصور انفكاك النقصان في الصوم اذا كان فاسدا مثل صوم يوم العيد واما
 الشريعة حاصله ان صوم يوم العيد حسن مشروع باصله وهو الامساك لله
 تعالى في وقته طاعة وقرينة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى
 في هذا الوقت بالصوم فلم يقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف
 وهو معصية فصار فاسدا ومعنى الفساد ما هو غير مشروع بوصفه فلا يتصور
 انفكاك النقصان عن صوم يوم العيد يعني لا يتصور صوم يوم العيد بدون الاعراض
 عن ضيافة الله تعالى وترك الاجابة كما يتصور في الصلوة في الارض المغصوبة
 ولهذا لا يلزم بالشروع بغير نذر في ظاهر الرواية مثل ان يقول اصوم يوم العيد
 فقط لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع
 فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرى العبد عن وجوب القضاء لان الامر
 بالاتلاف مع الضمان لا يجتمعان فصار كان الشارع قال له اقطع لاجل حق ولا
 يجب عليه القضاء لحصول الامر واما اذا نذر لم القضاء سواء شرع فيه ام لا
 وان ادعى في يوم العيد خرج عن العهدة هذا لمخص البردوي وشروحه واما
 في المبسوط فاذا صام يوم الفطر ثم افطر لا قضاء عليه في قول ابي حنيفة وقالا
 عليه القضاء وذكر في الاسرار عليه القضاء في قول ابي يوسف لهما ان الشروع

يلزم كالنذر فيصح كما في سائر الايام ودليل ابي حنيفة ما ذكرنا اولاه وهو ظاهر الرواية
 (قوله لان تعين الوقت معتبر فيه) اي تعين الوقت وهو ببياض النهار وتعين
 للصوم لانه عبادة والعبادة خلاف العادة والعادة الاكل والشرب في النهار وهو
 المتعين لشهوة البطن غالباً فتعين الوقت للصوم تحقيقاً للابتلاء فان قيل يجوز
 صوم الوصال وهو ان يوصل بعض الزهاد الايام والليالي بالصوم ويمسك
 عن المفطرات ليلاً ونهاراً قلت هذا الصوم منهى عنه لانه عليه السلام نهى
 عن صوم الوصال لان الوصال غير مشروع لان الليالي ليست بمحل الصوم
 ولا يمكن لان حيوة الادمي بالغذاء والغذاء بالاكل والشرب فاذا داوم على الامساك
 افضى الى الغشاء فثبت ان الوصال غير ممكن كذا في الشروح (قوله ويقضى
 النهي في الصورة المذكورة) اي في الصورة التي يكون القبح الغير المنهي عنه حال
 كون ذلك الغير وصفا لازماً للنهي عنه لا يتصور انفكاك ذلك الغير عن النهي عنه
 ولا يكون ذلك التفسير من الشروط سواء صدق على الملزوم او لا كصوم الايام
 المنهيمة والبيع بالخمر (قوله الفساد في الوصف الخ) لان النهي المطلق عن
 الافعال الشرعية يقتضي فيها لغيره لان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي
 مشروعيتها الاصل لان النهي يرفع الوصف والنفي يرفع الاصل فصار النهي حقيقة
 في رفع الوصف فحمل الشيء على حقيقته بلا مانع اولى من المجاز وان كانت استعارة
 المنهي عن النفي صحيحة لما بينهما من الشابهة (قوله فان الاصل في النهي عنه
 عنده لما كان البطلان جرى على اصله الخ) اقول حاصله ان حقيقة النهي عند
 الشافعي ان يثبت القبح في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعاً اصلاً كما في الفعل
 الحسي لان النهي ورد عليه ومحملة ان يثبت القبح في غير المنهي عنه فبقى
 المنهي عنه مشروعاً كما كان فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون
 المنهي عنه قبيحاً عينه غير مشروع اصلاً (قوله الا عند الضرورة) الاستثناء
 مفرغ بتأويل العموم اي لما كان البطلان جرى في جميع الصور على اصله
 الا عند الضرورة او بعدم الصحة حاصل الاستثناء ان النهي المطلق يحمل على
 حقيقته وهي ان يكون المنهي عنه قبيحاً عينه غير مشروع اصلاً الا ان يقوم
 دليل بصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحاً لغيره
 كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق
 في حالة الحبس كذا في الكشف اقول الفرق بيننا وبين الشافعي ان كل الفاسد
 باطل عنده وعندنا الباطل ما كان غير مشروع الاصل والوصف

والفاسد ما كان مشروع الاصل غير مشروع الوصف فيكون كل الباطل فاسدا
وليس كل فاسد باطلا (قوله وهي مقتضرة الخ) اي الضرورة مقتضرة عند الشافعي
على القبح المجاور الذي وهو مكروه وهو ما كان مشروع الاصل والوصف
ليكن جاوره وصف القبح (قوله كالبيع وقت النداء) والنسوة في الارض المغصوبة
والطلاق في حالة الحيض (قوله واما اذا دل على انه) اي اذا دل الدليل على
ان النهي اقبح الوصف اللازم الذي لا يتصور انكاره عنه (قوله فلا ضرورة
في عدم جريانه على اصله) اي لا ضرورة في عدم جريان النهي على اصل النهي عنه
الذي ورد النهي عليه (قوله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل) لبطلان الحال الساري يوجب بطلان المحل بخلاف المجاور لانه ينفك
عنه فبقى الاصل سالما عن البطلان (قوله واما عندنا فان الاصل في النهي عنه
الخ) اقول يبان هذا الاصل ان النهي المطلق في التصرفات الشرعية
فيقتضي قبحا لمعنى في غيره ليكن متصلا به حتى يبقى النهي عنه مشروعاً مع
اطلاق النهي وحقيقته وتوضيحه ان حقيقة النهي وموجبه في الافعال
الشرعية ان يثبت القبح في غير النهي عنه وان يبقى النهي عنه مشروعاً
لا يتصور امتناع المكلف عنه باختياره (قوله الا عند الضرورة) وهي قيام
الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يثبت القبح في عين النهي عنه
فلا يبقى مشروعاً اصلاً كبيع المضامين والملاقيح وكقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم ويصير النهي مجازاً عن التسخ والتثني كما سبق ان من قال بان النهي عنه
يكون مشروعاً في الاصل قبحاً في الوصف يجعل النهي مجازاً في الاصل لانه
لم يجعل الاصل منها عنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه بل جعل حقيقة
في الوصف مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل
(قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء الخ) كما في صوم العيد
وايام النحر لان صحة الاجزاء وهي الامساك عن المفطرات الثلاثة وهو
الركن وصحة الشرط وهي بياض النهار وهو المعيار كافية في جواز الصوم عند
علمنا خلافاً لرفر والشافعي اقول الاولى ان يقول كافية في جواز الشيء لان
الصحيح ما كان مشروع الاصل والوصف والفاسد ما كان مشروع الاصل غير
مشروع الوصف وما نحن فيه في قبح الوصف اللازم فيكون جائزاً فاسداً لا صحيحاً
ويمكن ان يقال مراده اختيار قول من فسر الصحة بكونه مسقطاً للقضاء فباعبار
ان صوم يوم النحر وايام النحر يبق يسقط الواجب المنذور فلا يلزم القضاء

(قوله بالوصف الخارج الخ) اقول هذا الجواب لا ينفع الخصم لان الاصل عند الخصم ان يكون انهي في الشرعيات مثل النهي في الحسيات يوجب قبح الذات لان النهي اضيف اليه فلا يبقى مشروعا اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه كانهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت الفداء والطلاق في حالة الحبض وهذا المذكور مكروه لانه مشروع الاصل والوصف لكن جاوره وصف القبح والنزاع في الفاسد لا المكروه (قوله فقانا بناء على الاصل) يعني اثر هذا الاختلاف بيننا وبين الخصم يظهر في المسائل التي تذكر وهي بيع الربوا والبيع بالخمر والشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وصوم الايام المنهية وغيرها انها مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها (قوله يفسد الربوا فانه فضل خال عن العرض المشروط الخ) يعني يفسد البيع الربوا وهو معاوضة مال بمال مع الفضل الخالي عن العوض على احد الجانبين مستحق بعقد المعاوضة مشروع باصله وهو وجود ركنه وهو بيع واشترت في محله وهو المال المتقوم او هو مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي كما قال صاحب الهداية وغيره غير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض فصار فاسدا لا باطل لان يكون النهي يقضي بقاء المشروعية في الشرعيات كذا في البردوي (قوله فلما كان مشروطا في العقد) اي لما كان الفضل مشروطا في العقد (قوله كان لازماله) اي كان الفضل لازما للعقد (قوله ثم هو) اي المشروط (قوله لان الدرهم) اي الثمن اللام متعلق بخال (قوله لا يصلح عوضا الا لمثله) اي لمثل الدرهم وان لم يكن له مثل بالزيادة او النقصان فيكون فضلا خاليا عن العوض على احد الجانبين (قوله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل الخ) الفاء متعلق بلا يصح حاصله ان الفضل في العقد يفوت المساواة وانها شرط صحة البيع واذا فات شرط صحة البيع كان فاسدا (قوله لكن الزائد فرع المزيد عليه فيمكن كالوصف) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الفاسد ما كان غير مشروع بوصفه وليس الفضل الخالي عن العوض ليس بوصف لان الفساد ليس في صلب العقد وهو الثمن كالبيع بالخمر بل في وصف العقد وهو الثمن فاجاب بقوله لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فيمكن كالوصف لان الفضل يفوت المساواة وانها شرط الجواز واذا كان شرط الجواز كان مثل البيع بالخمر في الفساد اقول الاولى ان يقول فيمكن صفة بالاشبه لان الفضل الخالي عن العوض وهو الزائد يميز البذل عن السائر فيكون صفة ولان الصفة هي الاسم الدال على بعض

احوال الذات والرائد كذلك فيكون صفة كذا في شروح البردوى (قوله ويفسد
 البيع بالخمر) يعنى يفسد البيع اذا كان الخمر ثمنًا لان البيع بالخمر منهى وصفه
 وهو الثمن لان الباء بصاحب الثمن بخلاف ما اذا باع الخمر بالدرهم حيث يكون
 باطلا لا فاسدا لان الخمر مبيحة فيكون الفساد في الامل دون الوصف كذا
 في البردوى وشروحه (قوله فانه مال غير متقوم) النظار ان يقول فانهما لكن
 ذكر باعتبار الخمر كقوله تعالى هذا ربي على احد التأويلين اما كونها مالا
 لان المال غير الآدمي خلق لمصلحة الآدمي ولا يقال لانسل ان فيها مصلحة
 لانا نقول ثبت المنفعة فيها بالنص قال الله تعالى ومنافع للناس فثبت انها مال
 وقيل المال بالحرى فيه الشح والضمنة وقيل المال ما يميل اليه الطبع ويمكن
 ادخاره لوقت الحاجة والخمر بهذه المثابة عند الكفار والفسقة فيكون
 مالا لكنها غير متقومة لان التقوم عبارة عن الحفظ والمتقوم مال محفوظ والخمر
 ليست بمحفوظة لانها واجبة الاجتناب بالنص فلا تكون واجبة الحفظ فن حيث
 انها مال يصلح للتمنية ومن حيث انها غير متقومة لا يصلح للتمنية فكانت ثمنًا
 من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا (قوله بجمعها ثمنًا) الضمير في جمعها
 راجع الى الخمر اقول يشير المصنف الى قاعدة النحو لان المساعدة في التامث
 المعنوى روى جانب اللفظ اولا ثم جانب المعنى ولهذا قال اولا فانه مال ثم قال
 بجمعها ثمنًا وهذه مطردة الا في قوله تعالى ما فى بطون هذه الانعام احلت
 لذكوركم ومحرم على اناذكهم (قوله لا يبطل البيع) اى لا يبطل ذلك الجعل البيع
 (قوله لما ذكرنا وهو قوله كالثمن) فانه كما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق
 على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى تجرى مجرى آلات
 الصناعة ويؤيده ما قاله فى الحاشية كالباع الفاسد اذا كان فساد من حيث
 ان الثمن فيه لا يكون من جنس المال المتقوم كالخمر (قوله ان الثمن غير مقصود الخ)
 بيان لما ذكرنا لكنه ليس عينه بل عين ما ذكرناه ونقلناه فليراجع عمه (قوله ولان ركن
 البيع الخ) عطف على قوله فانه مال غير متقوم اى يفسد البيع بالخمر ولا يبطل
 لانه لا خلل فى ركن العقد ولا فى محله فصار فيجوز بوضعه بشروطه (قوله
 لكن المبادلة التامة لم توجد) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا وجد ركن
 البيع ولا خلل فيه ولا فى محله كان البيع جائزا فاجاب بقوله لكن المبادلة التامة
 لم توجد الخ (قوله فى احد الجانبين) اقول الاولى ان يقول فى جانب المشتري لانه
 ان كان فى جانب الباع يكون باطلا واعتبارا احد الجانبين فى بيع الربوا وهو معاوضة

المال بالمال مع الفضل الخالي عن العوض في احد الجانبين كذا في شروح
 البردوي (قوله ويفسد البيع بالشرط) لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
 وشرط فالاولى ان يقول بالشرط الفاسد كما قال البردوي لان كل شرط يقتضيه
 العقد كشرط المالك للمشتري لا يفسد العقد وكذلك لو كان الشرط لا يقتضيه
 العقد ولا منفعة فيه لاحد لا يفسده وهو الظاهر من المذهب كشرط ان لا يبيع
 المشتري الدابة المبيعة لانه انعدمت المطالبة فلا يؤدي الى الربوا ولا الى المنازعة
 اذا ثبت نقول هذا شرط لا يقتضيه العقد كذا في الهداية وذكر هشام عن محمد
 اشترى جارية على انها حامل يجوز البيع وعن الهندي وانى لو شرط الحبل
 من البايع لا يفسد لان البايع يدكره على يسان العيب عادة ولو وجد من المشتري
 يفسد لانه ذكره على وجه اشتراط الزيادة كذا في السكاكي (قوله كالربوا الخ)
 اى يفسد البيع بالشرط كفساد بيع الربوا (قوله فان الشرط امر زائد
 على اصل البيع الخ) يعنى يكون البيع بالشرط فاسدا لان النهى يقتضى بقاء
 مشروعية الاصل ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
 ان النهى بعدم الوصف من شهادة محدود القذف حتى لو ادى الشهادة لا تقبل
 منه ويبقى اصل الشهادة وهو التحمل حتى انعقد النكاح بشهادة محدود القذف
 كما انعقد بشهادة الا عى لان الشهادة في النكاح للتحصيل لا الاداء فيبقى الاصل
 لان عدم قبول الشهادة انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة فيكون اصل
 الشهادة فاسدة كذا في البردوي (قوله ويفسد صوم الايام المنهية) فهو صيام
 العيد وايام التشريق لانه منهي عنه والنهي لا يقع على ما لا يكون فيكون حسن
 مشروع باصله وهو الامسالة لله تعالى في وقته طاعة وقربة فيجوز بوصفه وهو
 الاعراض عن ضيافة الله تعالى في هذه الاوقات بالصوم فلم ينقلب الطاعة
 معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف وهو معصية الا يرى ان الصوم يقوم
 بالوقت ولا فساد فيه لانه وقت بحركة الفلك كسائر الاوقات من الفجر الى الغروب
 والنهي متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفساد ما هو غير
 مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر هذا كلام البردوي الجواهر في اللثة
 عبارة عن عين الشيء واصله وفي عرف المتكلمين عبارة عن الجزء الذي
 لا يجزى وفي عرف التجار عبارة عن لؤلؤة كبيرة وغيره ما هو معرب كره
 والمراد هنا الاعيان التي تشمل الفساد مثل اللص وغيره يقال لم يفسد اذا انتن
 وبقى اصله وفسد وصفه ولؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها اذا ذهب لها نفسها

وبياضها واصفر لونها والمراد منه في الشرع ما كان مشروعا بالنظر الى الاصل
غير مشروع بالنظر الى الوصف يعني بقي اصل المشروعية ولا يجوز الانتفاع به
(قوله ترك للمفطرات الثلاث) اي ترك الاكل والشرب والوقاع (قوله والاجابة)
اي وترك الاجابة لان شروع الصوم فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا
لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ عن وجوب القضاء
بالقطع لان الامر بالاتلاف مع الضمان لا يجتمعان فكان صاحب الشرع قال له
اقطع لاجل حق واذا لم تقطع صار فاسدا بترك الاجابة كذا في البرزوي (قوله فن
حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة) اي فن حيث اضافة الصوم
الى ترك المفطرات يكون عبادة مستحسنة لانه قرينة بترك شهوة البطن (قوله
ومن حيث الاضافة الى الاجابة) اي الصوم من حيث الاضافة الى الاجابة
(قوله يكون منها عنه) اي يكون الصوم منها عنه اقبح في وصفه وهو الاعراض
عن ضيافة الله تعالى وهو معصية (قوله لما فيه من ترك الواجب) اللام متعلق
ببكون لان شروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع
فصار مضافا الى صاحب الشرع فبعدم القطع مع كونه مأمورا بكون تاركا
للايجاب فان قيل اذا كان صوم الايام المنهية فاسدا لزم اجتماع الضدين لان
صومها فعل واحد واذا كان ترك المفطرات وهو الامساك عبادة مستحسنة وترك
الاجابة فيهما لزم الجمع بين الحسن والقبح في فعل واحد وهما الضدان فلا يجوز
جمعهما قلت اذا كان الفعل واحد جهتان يجوز له جهة مستحسنة وجهة قبيحة
فلا يلزم الجمع بين الضدين لان الجهتين متغايرتان (قوله والضد الاصل للصوم
هو الاول) اي المفطرات الثلاث هذا بيان على وجه يعقل لان المتناول من جنس
الشهوات باصله فيكون قبيحا فصار تركه طاعة باصله وهو ترك الشهوة بالنظر
الى اصل المتناول فانه كف الشئ عن الشهوة وهو طاعة كذا في البرزوي والكشف
اقول في قوله والضد الاصل للصوم هو الاول بحث لان الضد المفطرات لا ترك
المفطرات فتأمل (قوله لا الثاني) اي الاجابة بالاكل والشرب (قوله لاختصاصه
بهذه الايام) اي اختصاص الثاني وهو الاجابة بالامر بقطع الصوم بهذه الايام
بالاكل والشرب دون سائر الايام لان الاعراض لا يحصل الا بها (قوله فالصوم
باعتبار الاضافة الى الضد الخ) اقول وفي الصوم في الايام المنهية اعتباران
احدهما اعتبار اضافة الصوم الى ضده وهو المفطرات الثلاث والثاني اعتبار
اضافة الصوم المنهي عنه الى الاجابة فان اعتبر الاول يكون الصوم في الايام

المنهي بمنزلة الاصل بالنظر الى اصل المتناول من جنس الشهوات وهو الاكل
 والشرب والجماع حاصله اذا كان الاصل المتناول قبيحا بكون تركه قربة فانه
 كف النفس عما تشتهي فيكون الطاعة بمنزلة الاصل والصوم يقوم بالوقت
 ولافساد فيه لانه وقت كسائر الاوقات وان اعتبر الثاني يكون الصوم بمنزلة التابع
 لليوم لان النهي متعلق بوصفه وهو انه يوم عبيد وهو صفة لانه يتميز عن سائر
 الايام ولانه اسم دال على بعض احوال الذات فكان صفة تابعة للموصوف
 هكذا في الشروع (قوله وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع)
 اى وباعتبار اضافة الصوم الى الاجابة لا الى الاضداد يكون الصوم المنهي عنه
 بمنزلة التابع لليوم لان الناس اضيفوا لله تعالى في ايام العيد والمتناول من
 جنس الشهوات فيجوز باصله وطيب بوصفه لكونه ضيافة الله فصار ترك المتناول
 طاعة باصله وهو ترك الشهوة بالنظر الى المتناول وهو الضد الاصل الى ومعصية
 بوصفه وهو ترك الضيافة المشروعة (قوله بمنزلة الوصف) اى بحيث لا تصور
 لوجود ذلك الغير الا بالصوم المنهي عنه لان الصوم طاعة افضم اليها وصف
 وهو معصية فيكون الصيام بهذه الايام المنهي عنها صائبا بهذا الاعتبار (قوله فبقي
 الصوم في هذه الايام مشروعا) باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا
 لا باطلا اقول حاصل هذا الكلام ان النهي ورد لمعنى في غير الصوم وهو ترك الاجابة
 والا عراض من ضيافة الله تعالى لكنه متصل بالصوم وصفا فبطل الصوم
 وهذا طريقة الامام ابي زيد والشيخين وعامة المتأخرين كذا في النكاح (قوله
 فلا يلزم بالشروع) اى بالشروع بغير نذر مثل ان يقول اصوم يوم النحر فقط
 (قوله لان الشروع فيه مشروع في المعصية الخ) لان الشروع فيه متصل بالمعصية
 فامر بالتقطع حقه صاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبطل الصوم
 عن عهد القضاء لان الامر بالاتلاف لا يجتمعان كمن امر بغيره بالاتلاف ماله / يضمن
 بخلاف النذر وبخلاف الصلوة في الوقت المكروه اقول هذا عند ابي حنيفة
 وامامناهما يلزم القضاء وفي المبسوط اذا صام يوم الفطر ثم افطر لاقتضاء
 عليه عند ابي حنيفة وقال عليه القضاء وذكر في الاسرار وعليه القضاء عند
 ابي يوسف لهما ان الشروع يلزم في المنهي عنه كالنذر فيصح كافي سائر الايام
 (قوله وفي الزكاة) اى في عدم قطعها بعد الشروع بقرار بالمعصية (قوله
 ولا يلزم في القضاء الخ) اى لا يجوز ان يكون صوم تلك الايام المنهي عنها
 من الصائم عن صياماته السابقة الثابتة في ذمته بسبب من اسباب الصيام

كما لا يلزم بالشروع (قوله لان ماوجب كاملا الخ) بل ماوجب ناقصا يؤدي كاملا
فكيف يؤدي ماوجب كاملا ناقصا (قوله وصحة النذر به) اى صحة النذر
بالصوم فيها واجب القضاء عليه حتى لو ادى في هذه الايام خرج عن العهدة
بل صار صحيحا على قول من فسر الصحيح بكونه مسقطا للقضاء (قوله لان انفصال
المعصية عنه) متعلق بقوله وصحة النذر يعنى يصح النذر بصوم العبد لانه
نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذات صوم العبد من حيث الفعل
وهو الشروع فيه وبالقضاء بعده ينفصل وصف المعصية عنه اقول فيه بحث
لان العلة قاصرة عن المعلن لانه ان ادى في هذه الايام خرج عن العهدة مع
عدم انفصال المعصية فتأمل (قوله فانه في نفسه طاعة الخ) علة الصحة
يعنى يصح النذر صوم العبد ليكون الصوم مشروعا في هذا اليوم طاعة في نفسه
وان اتصل به وصف القبح (قوله وهى في فعل الصوم لافى ذكره) اى المعصية
في فعل الصوم بالشروع فيه لان وصف المعصية متصل به وبالقضاء ينفصل
المعصية عنه لا باسمه ذكر لان ذكر المعصية ايسر بمعصيته وذكر الكفر ايسر
يكفر وكذلك ذكر الايمان يبين انه اذا شرع في الصوم يلزم الاعراض وترك الاجابة
اما اذا ذكر الصوم او نذر بان قال على صوم ايام العبد لا يلزم الاعراض وترك
الاجابة فان قيل لما كان الصوم في هذه الايام منهيا ومعصية كان النذر كالنذر
بالزنا وقتل النفس وضرب اليد واهل فلا يلزم قلت هذا المذكور في الافعال
الحسية بالغدير المشروعة باصلها واما الصوم في هذه الايام ليس بمعصية ذاتا
بل هو طاعة وقربة ومعصية متعلقة بترك الضيافة فالنذر صحيح من حيث انه قربة
وطاعة وليس فيه معصية لانه لم يلزم ترك الضيافة لان الاجابة صحيحة بالقضاء
(قوله او نقول) اى نقول في صحة النذر به فيها (قوله انما هو باعتبار الجهة الاولى)
اى باعتبار جهة الطاعة اقول فيه بحث لانه اذا اعتبر في فعل واحد جهتان
احدهما مشروعة باصلها والاخرى بوصفها يجوز الشرع فيه لانه لوجهين
متباينين كما سبق الان يقال الكلام في انعقاد النذر لافى شروع فعله (قوله حتى
قالوا اوصرح بذكر المنهى عنه) فقال الله على صوم يوم النحر لم يصح نذره اقول
وجهه انه صرح في النذر بما هو منهى عنه نصا فلا يصح وهذا نظير المرأة
اذا قالت لله على ان اصوم يوم حيزى لم يصح النذر (قوله في ظاهر الرواية)
فتدروى عن ابى حنيفة انه اذا نذر بان قال لله على صوم النحر لا يصح رواه
الحسن اقول فيه بحث لان سراج البردوى قالوا الفرق على ظاهر الرواية بين نذر

المرأة وبين نذر يوم النحر ان صوم يوم النحر مشروع باصله فصيح النذر وان
 صرح بالمنهي عنه في نذره واما نذر المرأة وهو الصوم مع الحيض فغير مشروع
 اصلا لان الطهارة عن الحيض واجبة اجماعا انتهى كلامهم فاذا كان الفرق
 في ظاهر الرواية على هذا الوجه فكيف يصح قوله لم يصح نذره في ظاهر الرواية
 (قوله بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر الخ) يعني يصح النذر بذكر
 الغد اذا كان الغد يوم النحر لانه لم يصرح بنذر المنهي عنه نصا فصار هذا
 نظير المرأة اذا قالت لله علي ان اصوم غدا وكان الغد يوم حيضها صح النذر
 كذا في شروح البردوي (قوله والصلوة في الاوقات المنهية ناقصة الخ) اقول
 لما فرغ من الافعال المنهية التي كانت مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها
 فاسدة شرع بالافعال المنهية التي كانت مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها
 ناقصة كالصلوة وقت طلوع الشمس ودلوكلها لانها مشروعة باصلها اندلاقيج
 في اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب
 الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها
 وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لافاسدة كذا في البردوي (قوله ناقصة ايضا)
 اي ناقصة كالصوم في الايام المنهية (قوله لكانها دون) اي لكان الصلوة
 في النقصان دون الصوم اقول دون نقبض فوق ولها معان احدها من ظروف
 المكان المبهم لاحتمالها الجهات الست وهذا ليس بمرادها وقيل هي من طرف يدل
 على السفلى في المكان او المتزلة كقولك زيد دون عمرو اي في الشرف وهذا هو المراد
 ويؤيده تفسير المص بقوله اي ادنى مرتبة في النقصان فلما عراب فيه لقنان احديهما
 اعرابها كاعراب الموصوف والثانية ابقاؤها على اصلها من الظرفية وعليها
 قوله تعالى وما دون ذلك قرى بالرفع والنصب الثانية كونها اسما نحو من
 دونه والثالثة صفة نحو هذا الشيء دون اي رد في نحو تفصيلها لكان لا يساعده
 المقام (قوله اي ادنى مرتبة في النقصان من الصيام في تلك الايام) اقول فسر المص
 دونه بالادنى بحسب المعنى لان اصل النقصان لما وجد فيهما وكان نقصان الصوم
 فوق نقصان الصلوة مرتبة ونقصان الصلوة دونه فصار نقصان الصلوة ادنى
 مرتبة منه وهذا موافق لما قاله الزمخشري معني دون ادنى مكان من الشيء
 او يستعمل للتفاوت نحو زيد دون عمرو انتهى وقال الزمخشري وهذا دون ذلك اي
 اقرب منه ودونك هذا الصلوة نخذه من دونك اي من ادنى مكان منك فاخصصنا انتهى
 فانت تعرفت تفسير دون بالادنى معطرد اما بحسب المعنى او بحسب الاختصار

(قوله لكونه معيارا له وجودا) أي لكون اليوم معيارا للصوم وجودا لأن الصوم لا يقوم ولا يوجد إلا باليوم كاملا حتى إذا أكل في جزء من اليوم لا يكون صوما بخلاف الظرف (قوله أو مذكورا في حده تعقلا الخ) عطف على قوله معيارا أي أو لكون اليوم مذكورا في حد الصوم تعقلا لأن تعريف الصوم ترك المفطرات الثالث من الفجر إلى المغرب والصواب ترك قوله تعقلا لأن الوقت داخل في التعريف قال فخر الإسلام الصوم يقوم بالوقت ويعرف به انتهى وقال الشراح إن الصوم يقوم بالوقت لأنه جزء من أجزاء الصوم ودخل في حد الصوم ولهذا الوصاف الليل لا يجوز مع أن المسالك عن المفطرات الثالث موجودة في الليل لعدم بياض النهار فثبت أن الصوم يقوم بالوقت ويعرف به انتهى فالأولى أن يقول ومذكورا في حده كما قال فخر الإسلام (قوله أكثر) خبران (قوله لكونه ظرفا لهما فقط) أي لكون الوقت ظرفا للصلاة لأن الصلاة لا توجد بالوقت بل المصلي لانها قائمة به ولا اتصال لهما بالوقت إلا من حيث أنه ظرفها واتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة لا من حيث الوصف كالمعيار لأن اتصال الصوم باليوم من حيث الوصف لأنه جزء من أجزاء الصوم وحده وإن كان اليوم للصوم ظرفا في الصورة لكنه وصفه والوقت ظرف لهما فقط وليس كالوصف فنظهر من هذا التحقّق حسن قوله فقط والأفلا وجه له (قوله فتأثير نقصان اليوم في الصوم أشد من تأثير نقصان الوقت في الصلاة الخ) الفاء فذلك أي إذا كان الصوم يقوم بالوقت ويعرف به فإزداد أثر فساد الوقت في الصوم من أثر فساد وقت الصلاة لازدياد اتصال وقت الصوم بالصوم (قوله ولذا) أي ولأن تأثير نقصان اليوم في الصوم أشد من تأثير نقصان الصلاة (قوله فسد الصوم) أي فصار الصوم فاسدا فلا يضمن بالشروع لأن بمجرد الشروع في الصوم صار تركه بالمعصية لأنه يوجب الأعراض وترك الإجابة فإدى بطريق المعصية إذا قطع لا يجب حفظه وصباته بطريق القضاء (قوله لا الصلاة) أي لا تفسد الصلاة بل تكون ناقصة لأن الصلاة لا توجد بالوقت لأنه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة كذا في البردوي (قوله وإذا لم تفسد فتضمن بالشروع في تلك الأوقات) أي لأن بمجرد الشروع في الصلاة لا يصبر من تكبيرا لله تعالى عنه لأن بمجرد الشروع فيها لا يكون صلاة لأنها مركبة من أجزاء مختلفة فلا يكون لكل جزء منها حكم الكل فالأدنى مركب من أجزاء مختلفة لا يكون لكل منها حكم الكل بخلاف الصوم فإنه مركب من أجزاء متجانسة كالماء والهواء فيطلق على كل جزء منها حكم الكل كالقطرة

من الماء والذرة من الهواء فيكون في الصوم من تكبيل المعصية بالشروع فلا يصح
 بخلاف الصلوة انه ترى ان الخالف بحث بمجرد الشروع في الصوم فلا بحث بمجرد
 الشروع فيها لان الصلوة في الشرع لا تكون بركعة واحدة بل بالركعتين فكيف
 تكون بمجرد الشروع فيها اقول هذا الوجه في الفرق اولى مما قاله صاحب الكشف
 انه قال توضيحه ان في الصلوة يمكنه الاداء بذلك الشروع لا بصفة الكراهة
 بان يصير حتى ترتفع الشمس فلهذا لم يمتنع بالشروع وفي الصوم بعد الشروع
 لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه بالشروع انتهى فتأمل في وجه الاولوية
 (قوله نظرا الى جهة دنوها الخ) علة الضمان والضمير راجع الى الاوقات انت
 عرفت ان الصلوة لا توجد بالوقت بل بالمصلي لانها لا اتصال لها بالوقت الا
 من حيث انه ظرفها واتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة لانه حيث
 الوصف كالمعارك سابق (قوله وانما قال فنضمن ولم يقل قبله الخ) كما قال
 فيحرم الاسلام وتضمن الصلوة بالشروع ولم يتضمن الصوم بالشروع (قوله نظرا
 الى جهة نقصانها في نفسها) اي نقصان الصلوة في نفسها لانظرا الى جهة
 دنوها من الصوم لان الامر المطلق للصلوة يقتضي الحسن الكامل والصلوة
 الكاملة انما تكون باوقات غير منهية لان الوقت وصف الصلوة فلا يتأدى بهما الكامل
 لفوات الوصف لان الامر راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا ولهذا لا يصلح
 للقضاء (قوله والصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكمها فوق ما
 في الارض الخ) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان النقصان لا يمنع الجواز لاقى
 الاداء ولا في القضاء بان ترك فائضة او واجبا في الاداء او في القضاء يخرج عن العهدة
 سواء كان ساهيا فينجبر بالسهو او عامدا فلا ينجبر فوجب ان يتأدى به الكامل كما يتأدى
 الكامل بالصلوة في الارض المفصولة فاجاب بقوله والصلوة في تلك الاوقات
 فوق ما في الارض المفصولة فلا تصلح للقضاء وتصلح له ما في الارض المفصولة (قوله
 فوق ما الخ) فوق نقبض دون وفي الاعراب نظيره الا انه ههنا مبني على الفتح
 فقط لان فوق مضاف الى ما لا يمكن الاعراب فيعرض البناء على الفتح نحو
 مثل ما وغيره وحسبنا وفوق ما نظيرها هكذا حقق ابن عرش في شرح
 المفصل (قوله الكائنة صفة الصلوة) وتعلق قوله في الارض وحذف الموصول
 مع بعض انصالة وان لم يجز عند النحويين لكنه يجوز عند حذاق المتأخرين
 كما قبل في اول الفتاح ان القسم الاول في المعاني اي اقسام الاول الكائن في المعاني
 وفي التخصيص الفن الاول في المعاني والناهي في البيان والثالث في البدع

(قوله لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق) اي كما سبق في قوله وذاتيفك
عن ذلك الشغل المعين بتعيين مكانه بان يحق له اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي
او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الاوقات المكرهه لان نقصانها
في السببية الخ (قوله بخلاف النقصان الناشئ من الزمان) اقول الاولى ان يذكر
قوله كما سبق بعد قوله بخلاف الزمان او لم يذكر قوله بخلاف الزمان لانه معلوم
قلا ينبغي اثباته بمثل هذا المختصر (قوله انما يمنع القضاء) اي انما يمنع النقصان
القضاء اذا كان لغوات وصف داخلا تحت الامر وذلك اذا كان راجعا الى المأموره
اصلا او وصفا (قوله اذا كان راجعا الى نفس المأموره) اي اذا كان النقصان
راجعا الى نفس المأموره فلا يصلح للقضاء لانه اذا رجع اليها يكون المأموره
ناقصا في نفسه فلا يتأدى الكمال بالناقص لان ما لم يكمل لا يؤدي ناقصا
حاصله النقصان اذا كان لغوات وصف كان داخلا تحت الامر فمتنع الجواز
ولا يتأدى به الكمال كالاعمى في تحرير الرقبة فان فوات البصر يوجب النقصان
لان وصف البصر داخل تحت الامر لان الرقبة الكاملة يقتضي انكامل وكذا
نقصان الصلوة في الاوقات المكرهه داخل تحت الامر لان امر الصلوة مطلقة
كاملة فتقتضي الحسن الكامل وهو الصلوة الكاملة والوقت سببها فنقصان
السبب يوجب نقصان المسبب وهو الصلوة لانها صفة المصلي والوقت راجع
اليها لانه سببها فيمنع الجواز ولا يتأدى به الكمال (قوله اصلا او وصفا) تميم ان
الرجوع (قوله واما ما لم يدخل تحت الامر) اي واما النقصان الذي لم يدخل
تحت الامر وصفا (قوله ففواته لا يمنع) اي فوات ذلك نقصان الوصف الذي
لم يدخل تحت الامر لا يمنع القضاء كالصلوة في الارض المغصوبة لانها مشروعة
باصليها ووصفها لكن جاورها وصف القيح الذي ليس بداخل تحت الامر
لان شغل المكان صفة الشاغل وهو المصلي وليس بسبب راجع الى نقصان
المأموره وصفا فلا يدخل تحت الامر بالصلوة فلا يوجب نقصان المأموره
فيجب القضاء (قوله اي لا يمنع القضاء لانه لا يدخل بالمأموره وهو الصلوة) اقول
حاصله اشترق بين ظرف الزمان وهو وقت الصلوة وبين ظرف المكان وهو
الارض المغصوبة ان الوقت ليس باصل ولا وصف لهما لانه ليس بمعيار لكنه
سبب فتقضي ان السبب يوجب نقصان المسبب وهو الصلوة الكاملة فيكون
النقصان داخلا تحت الامر لكونه راجعا الى نفس المأموره وصفا فيمنع القضاء
امثلا بنقص المأموره واما المكان فليس بسبب ولا وصف فلا يكون ناقصة

بل مكروهة بمجرد انتهى وإلهذا لا يجوز القضاء في المكمل لافي السبب والفرق الآخر
 ان انتهى عن الصلوة في الأرض المغصوبة بسبب شغل الأرض وهو صفة
 الشاغل وهو المصلي والصلوة اعراض شرعية قائمة بالمصلي فلا يكون الشغل
 صفة الصلوة ولا يرجع الى صفة الصلوة والابلز الحالين قيام العرض بالعرض
 وقيام العرض الواحد بمحليين بخلاف انتهى عن الصلوة في الاوقات المكروهة
 فتأمل (قوله ثم الوقت في الصلوة الخ) اقول هذا جواب سؤال مقدر من وجهين
 احدهما ان يقال فساد ظرف الزمان لما اثر في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان
 يؤثر فساد ظرف المكان في الصلوة في الأرض المغصوبة حيث لا يتأدى به المكمل
 وثانيهما ان يقال لما لم يؤثر فساد ظرف المكان في المظروف حيث يتأدى به المكمل
 كان ينبغي ان لا يؤثر فساد ظرف الزمان ايضا حتى لا يمنع القضاء ايضا فاجاب
 بقوله واما ما لم يدخل الخ (قوله بالدلائل القاطعة) اي بالنصوص القاطعة
 كقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اقول فيه بحث لان الاوقات
 اسباب في حق الفرائض كما عرف في باب بيان الاسباب دون النوافل مع ان
 بالشروع الى التطوع يلزم القضاء فكيف يكون الوقت في القضاء في التطوع
 بالنصوص قلت ان النوافل تابعة بالفرائض فيصلح الوقت سببا لها بالشروع
 ويلزم القضاء فيكون وقتها بالدلالة القطعية لان النوافل لا تجوز بالاوقات
 المنهيمة وبعده العصر والفجر بنص الحديث فيكون بالدلائل القاطعة بخلاف المكان
 (قوله فتقصاه يمنع القضاء) اي نقصان الوقت الذي ثبت دخوله تحت الامر
 بالدليل القطعي لكونه سببا يمنع القضاء اقول هذا مخالف بما ذكر في نوادر صلوة
 المبسوط ان من شرع في صلوة التطوع في وقت مكروه وفسدها فقتضاها في
 وقت اخر مكروه تجوز انتهى وكذا مخالف بما ذكر في شروح البرذوي ايضا ان
 الكافر اذا اسلم في آخر وقت العصر وفات الوقت ثم ادى في اليوم الثاني فيه يجوز مع
 انه وجب بصفة الكمال بعد الفوات ويؤدى بصفة النقصان انتهى والجواب
 ما قاله فخر الاسلام اذا فأت العصر اصلا اضعف وجوبها الى جلة الوقت
 دون الجزء الفاسد فوجب بصفة الكمال فلم يجز قضاؤها بصفة النقصان ولا يلزم
 اذا اسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني
 وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يؤديها في وقت الاحرار لان هذا لا يروى انتهى اي
 لا يروى عن السلف مثل ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله واختلف المشايخ
 فيه قال ابو البسر يجوز واكثر المشايخ على انه لا يجوز وجه الجواز انه يجب بالسبب

الناقص فيؤدي بصفة النقصان فاذا عرفت هذا فاعرف ان ما ذكر في المبسوط
 وشروح البردوي بناء على قول ابي اليسر وقول المص ولا يصلح له في الاوقات
 المكروهة بناء على قول فخر الاسلام واكثر المشايخ خذ جوابنا هذا فكأن من
 الشاكرين (قوله بخلاف المكان فيها) اي بخلاف نقصان المكان في الصلوة لانه
 ليس بوصف ولا سب فلا يكون داخلا تحت الامر لانه ليس يثبت بالدليل القطعي
 بل باخبار الاحاد لان النهي عن الصلوة في الارض المغسوبة ثبت باخبار الاحاد
 بطريق الزيادة فلا ينقص المأمورية بتركها (قوله فظهر ان معنى قولهم
 ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا الخ) يعني ان النقصان ليس على اطلاقه بل
 مخصوص بنقصان راجع الى نفس المأمورية اصلا اووصفا (قوله تذييل) بالانوين
 او خبر مبتدأ مقدما او مؤخرا (قوله شبه) بالنشيد (قوله بالبحث عن ان
 كلا منهما الخ) الباء متعلق بتعقيب وضمير منهما راجع الى الامر والنهي
 (قوله بالتذليل) متعلق بشبه (قوله وهو جعل الشيء ذائبا بشئ آخر) الذائبة
 بالكسر والضم الموضع الذي ينتهي اليه شئ والمناسبت بقول المص شبه تعقيب
 مباحث الامر الخ ان يقول وهو جعل الشيء ذائبا لان الذائبة بالكسر تعقب كل شئ
 او يقول جعل كل شئ ذائبا لشيء آخر لان الذائبة التابيع وهذا مناسب لتعليقه بقوله
 لكونه تنجما الخ فتأمل (قوله لكونه تنجما لها) متعلقا بها الخ اللام متعلق بجعل والضمير
 راجع الى البحث والضميران في بها ولها راجعان الى مباحث الامر والنهي
 (قوله وان اورد الخ) وصلية والضمير راجع الى تعريف التذليل باعتبار المعنى
 (قوله يستلزم تحريم ضده) لان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه لان الامر
 مخصوص عند اصوليين بالوجوب فيستلزم الضد تحريما لاند باواما من عم القول في
 امر الوجوب والتدب لجعلهما نهيا عن الضد تحريما ونزاهما كذا في التلويح
 وبيان كون الامر ضدا للنهي لان من حكم الامر وجوب الامثال وهو الطاعة
 وان يصير الفعل على خلاف موجهه معصية او هو الاقدام على ترك الفعل وهذا
 موجب حقيقته فبين كون الفعل طاعة وكونه معصية تضادا لان الفعل فيهما امران
 وجوديان ينتهجا غاية الخلاف وهذا موافق لاصطلاح المتكلمين ويجوز ان يقال
 يستلزم تحريم تنافيه لان حكم الامر يقتضي المشروعية وان يصير الفعل خلاف
 موجهه معصية فبين المشروعية والمعصية تناف لان الشيء اذا كان مشروعا لا يكون
 معصية البتة وبين اللام معصية والمعصية تناف كذا في الكشف فالاولى ان يقول
 تحريم ضده وتنافيه وان يقول تحريم تنافيه لان صاحب البرهان قال المناقاة جنس

يدخل تحتها التضاد والتناقض وغيرهما انتهى وبؤيد هذا بعض نسخ فخر الاسلام
حيث قال لدخوله تحت التناقض وان يذكر التضاد علم ان العلماء اختلفوا في ان الامر بالشئ
هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر
مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صبغة الامر افعال وصبغة
النهى لا تفعل وانما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به فهل هو نهى عن الشئ
المضاد له فنهى من خصص الحكم بما اذا اتحد كالحرمة والسكون ومنهم من قال اذا
تمدد يكون نهيا عن واحد غير معين (قوله كالتفاق واليهودية والنصرانية الايمان
المأمور به) اقول والحق ان الكفر ضد الايمان لان الكفر عرض واحد يعرض الانسان
ويوصف باليهودية والنصرانية وغيرهما كالعرض الواحد الذي يوصف بانه
موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون اولان الكفر جنس وهذه الصفات
انواعه كاللون الذي يدخل تحته البياض والصفرة والسواد فهذه صفات راجعة
الى الذات لان التفاق واليهودية والنصرانية راجعة الى الذات لامعان زائدة
عليها لان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست
بمعان زائدة قائمة بالذات كلفظ الاب والابن والاخ والذات موصوفة
بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة
بالذات زائدة عليها بل علاقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى فلا يكون
هذه الصفات صفة قائمة بالذات بل صفة للكفر راجعة الى الذات فيكون
الكفر ضد الايمان لانه الصفات كذا في الميراث والكشف وبؤيد هذا ما قاله
التفازاني في التلويح يمكن التحقيق الامر بالايمان يوجب حرمة التفاق واليهودية
والنصرانية لكونها من افراد الكفر انتهى فيكون الكفر ضد الايمان فيكون له
ضد واحد لا تضاد فان قيل يلزم من هذا المجال ان قيام العرض بالعرض وقيام
العرض الواحد بمحليين قلت انت عرفت ان هذه الصفات راجعة الى الذات بواسطة
كونها صفة الكفر الذي هو جنس او عرض للذات لاصفات قائمة بالعرض ولا
بالمحليين بل صفة اضافية كذا في الكشف ملخصا (قوله وسواء قصد بالامر
تحریم ضد المأمور به الخ) يعنى الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده ان قوت
المقصود به سواء كان له ضد واحد او تضاد وسواء قصد به تحريم ضد المأمور به
كافي قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض فان معنى النهى وهو ضد الامر مقصود
بالامر ههنا لان معنى الاعتزال عن النساء كف الزوج عن الوطئ في حالة الحيض
فيكون النهى مقصودا به فان قيل النهى عن الافعال الحسية قبيحة في انفسها

لمعنى في اعيانها بلا خلاف فكيف تحريم ضده مقصودا به لان امر الاعتزال
مقيد بالمحض والنهي في الافعال يقتضى دوام الحرمة في النهي قلت نعم الا اذا
قام الدليل على خلافه كالوطئ في حالة الحيض فانه منهى غيره وهو الاذى بدليل
قوله تعالى قل هو اذى لالذاته ولهذا ثبت الحل للزوج الاول والنسب وتكميل
المهر والاحصان وسائر الاحكام بثبت عليه كما سبق (قوله ولا كالافطار للكف
الدائم الخ) اى اولم يقصد بالامر وهو قوله تعالى فليصمه في قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه الآية تحريم ضده وهو المفطرات الثلاث حاصله ان معنى
الامر في الصوم كف المراء عن المفطرات وهى الاكل والشرب والوقوع والافطار
ضده المأمور به والامر يقتضى الكف عن المفطرات من اول الشهر الى آخره
متصلا واحدا مع ان الافطار حلال في الليل فلا يقصد بالامر تحريم ضده وهو
المفطرات (قوله المستفاد صفة الافطار الخ) حاصله ان الليل داخل في الشهر
لكن الصوم يخص ببياض النهار فلا يكون الليل دخلا في الشهر في الصوم
بدلالة قوله اتعوا الصيام الى الليل (قوله وان لم يقوته) اى وان لم يقوت ذلك الضد
اى النهي المتي به (قوله اى اللازم هو الكراهة لان الثابت يقتضى الامر كما يقوت
المقصود به) نقول بكراهته ملاحظة لظاهر الامر فان مشابهة النهي عنه
يوجب الكراهة كذا في التوضيح (قوله لان الضرورة تستدفع بها الخ) اى
ضرورة الحرمة اللازمة من النهي الثابت بالامر من حيث انه صفة للنهي تندفع
بسبب صرف النهي الى الكراهة لان الضد ليس بمقوت له فيندفع عن النهي
عنه الذى اضيف اليه النهي بسبب تعلق النهي الى الطرف المجاور الذى يلزم
منه الكراهة لانه ليس باصل ولا وصف فلا يكون باطلا ولا فاعدا بل مكروهة
فتدفع ضرورة الحرمة التى يلزم من النهي لان النهي والتحريم واحد وموجبه
الحرمة كذا في الميزان فبقى المأمور به مشروعا فلا يفوت المقصود به ويمكن دفع
الكراهة ايضا الا ترى ان النهي عن الصلوة في ارض مغمورة متعلق بما ليس
بوصف للصلوة وهو الشغل بما لا يقرب من الصلوة بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل
ملكه الى المصلى او الى بيت المال وهذا في الطرف المجاور للمكان وكذلك
في الطرف المجاور الزمانى لان البيع وقت التبداء متعلق بما ليس بوصف له
لان النهي عن البيع بسبب ترك السعي وانه ليس بوصف الا ترى ان البيع يوجد
بلا ترك السعي بان يتبايعوا ساعين فيندفع الكراهة ايضا وكذلك ترك السعي
بلا بيع بان تقهوا في الطريق فارغبين عنه فلا يكون النهي للوصف اللازم فثبت

انه كان الامر مجاورا واجب الكراهة دون الفساد فلم يفوت المقصود به (قوله
ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما) اى القيام المأمور به الى الركعة الثانية في قوله
عليه السلام ثم ارفع رأسك الخ اقول هذا ضعيف في الثبوت من جهتين احدهما
ان صاحب الهداية قال فاذا اطمأن جالسا كبر وسجد لقوله عليه السلام في حديث
الاعرابي ثم ارفع رأسك حتى تستوى جالسا ولو لم يستوى جالسا وسجد اخرى
اجزاء عند ابي حنيفة انتهى وكذا في شروح الهداية انت عرفت من هذه المسئلة
ان الامر بالنهي لا يستلزم تحريم ضده ان لم يفوت المقصود به لان ضد الامر
وتنا فيه لم يفوت المقصود وهو الصلوة لان النبي صلى الله عليه وسلم ما منعه
الا عرابي صلوة حيث قال وما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلواتك
فلو كان ترك التعديل مفسدا لاسماه صلوة فلا يمنع مثل هذا النقصان الجواز لا
في الاداء ولا في القضاء كالصلوة في الارض المغصوبة وثانيهما استدلال ابو يوسف
بحديث الاعرابي وهو قوله عليه السلام حيث راه نقر نقر الديك قم فصل فانك
لم تصل قال نفي كونه صلوة بترك التعديل فكان الحديث مشترك الزام من الوجهين
كذا في شروح الهداية فلا يصح الاستدلال به سواء كان جالسا او قائما
فان قبل ان يصح رواية ما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلواتك فلا يؤدي
الى الكراهة فقط بل يجوز ان يكون ناقصة داخلية تحت الامر لا مكروهة وكلامنا
فيها لا في الناقصة قلت الامر والنهي اذا لم يفوتا المقصود نقول بالكراهة
في الامر والسنة المؤكدة في النهي كذا في التقيج ملخصا فتأمل في التثليل (قوله
فانه لا يستلزم تحريم القعود الى قوله حرم القعود) فيه عبارة التلويح لكن هذا
الحديث ليس بمذكور في التوضيح والتلويح قال صاحب التوضيح والمأمور بالقيام
في الصلوة اذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه تنكره انتهى اقول حاصلة ان ضد
المأمور به ان كان مقوتا للمقصود ويكون حراما والا كان مكروها مثلا اذا تعين
زمان المأمور به فالضد المقوت له يكون حراما في ذلك الزمان كالامر بالصوم فان
الكف عن المفطرات المقصود بالامر وضده الاكل والشرب لا يتصور في زمان
واحد وهو الميعاد لان اتصاف الشيء في زمان واحد بسنن متضادين
او متجانسين كجلوسين في زمان واحد محال بخلاف الصلوة المأمورة بالقيام
كما صلوا قائما لان ضد المأمور به وهو القعود لم يفوت المقصود بالامر في الصلوة
لان الزمان فيها ظرف منسع لاتعين فيه للزمان بعينه لا للصلوة ولا للقيام فيها
فيكون مكروها لا حراما لان قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به الجواز

ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان اقول وقول صاحب التنقيح لا تبطل معناه
لا تفسد لان عدم البطلان لا يوجب عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد
الصلوة ولا يبطئها كذا في التلويح (قوله ولم تفسد الخ) حال من الصلوة يعني
لم تفسد الصلوة بترك القيام المأمور به فيها لعدم تعيين الزمان فان قيل نقصان
اذا كان لغوات وصف كان داخلا تحت الامر يمنع الجواز وذلك بان يكون راجعا
الى نفس المأمور به اصلا او وصفا وهذا كذلك فيمنع الجواز قلت نعم لكن لا فوات
لوصف فيها اصلا لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان فيمنع جبره (قوله والتهى
عن الشيء يستلزم وجوب ضده) اى يقتضى وجوب الانتهاء من حيث انه امر
بضده ففي الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالتهى كذا في الكشف
فعقل الضد يكون واجبا ان فوت المقصود بالتهى حاصله اذا نهى عن الشيء
فعدم ضده ان فوت المقصود به فعقل الضد يكون واجبا ومحصوله ان وجد
شروط التناقض بين الضدين فحرمة احدهما يوجب وجوب الاخر لان حرمة
الشيء تدل على وجوب تركه كما يوجب في الامر وجوب احدهما حرمة الاخر
لان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه فهذا المذكور تلخيص التوضيح والتلويح
(قوله كالتهى من عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف) اى كالتهى
في قوله تعالى ولا تعزبوا عقدة النكاح من عزم عقدة النكاح الخ اقول هذا
تمثيل للتهى عن الشيء يقتضى وجوب ضد الفوات له يعني يقتضى الامر بالكف
لكنه غير مقصود فيجوز التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه
وهو مقصود (قوله لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم) حاصله
ان الكف عن التزوج داخل تحت النهى لان عدم الكف عن التزوج يفوت
العزم فوجب الكف الذى هو حكم النهى من حيث انه امر بضده فوجب
الكف حكم الامر الثابت بالتهى كذا في الكشف (قوله فيحتمل ذلك الضد
السنة المؤكدة) حاصله ان حكم النهى ومقتضاه من حيث انه امر بضده يكون
مشابها بالمأمور فيحتمل الذنب والسنة المؤكدة لان الضد الذى لم يفوت عدم
ذلك الضد المقصود بالتهى ملا حظة لظاهر النهى كان ذلك الضد مشابها
بالمأمور يوجب كونه سنة مؤكدة لان ادنى المأمور به ان يكون سنة مؤكدة (قوله
فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه) الضمير راجع الى المحرم والفاء صلة
للاحتمال او تفريع على ان عدم ضد المنهى عنه اذا لم يفوته كان مندوبا وسنة
مؤكدة ولا واجبا فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده

اعني عدم لبس الرداء والازار لبس بمفوت بالمقصود بالتهمة اعني ترك لبس الخيط
لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شبهة من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار
سنة مؤكدة لا واجبا وقوله فان المحرم الى قوله لا واجبا عبارة التلويح بعينه (قوله
فيكون لبس الازار) فان قيل لا نسلم ان لبس الازار سنة لان به ستر العورة وهو
واجب اجيب بانه يجوز ان يكون بانفراده واجبا كما كثر العرب في الحجاز اما اذا انضم
الى شيء آخر كالاجرام فلا يجب لان الستر يحصل بالاحرام فيكون لبس الازار
سنة مؤكدة لا واجبا وفي التلويح لا يقال ضد لبس الخيط تركه اعم من ان يلبس
شبهت آخر او عدم الترك مفوت للباس ضرورة لاننا نقول هذا مبني على اعتباراتهم
من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القبام ف ضد لبس
الخيط هو لبس غير الخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد
يكون وجوديا انتهى اقول فبسه بحث لان عدم الترك مفوت بالمقصود بالتهمة
لامفوت للباس الا ان يحمل اللام على التعليل لا على صلة التفويت والصلة
مخدوفة كما قدرنا (قوله كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار) حيث قال ان لم يفوت
عدم ذلك الضد فالتهمة يقتضي كونه سنة مؤكدة انتهى كلامهما لمخصين
وانت ان معنى الاقتضاء الاستلزام كما ان مقتضى الامر الحسن ومقتضى التهمة
القيح (قوله لجواز ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة الخ) اللام متعلق بقوله
ولا يستلزمها هذا منع يكفي فيه الجواز وله وقوع يأتي بقوله فان الزنا مثلا الخ
(قوله فان الزنا مثلا الخ) تفريع على طريق اللف والذم المرتب (قوله فليزمن
ما يلزم الخ) هذا حسن تعبير نحو را عن التصريح يعني يلزم ان يكون اللواطة
ندبا وهذا باطل لم يقل به ملة من اثنين وسبعين ملة متفرقة ضالة اقول هذا
لا يرد عليه لان كون لبس الازار والرداء سنة مؤكدة انما يلزم من مشابهة
المأمور فلا حطة لظاهر التهمة لان التهمة عن الخيط يوجب التكف عن لبس
الخيط لان حكم التهمة امر بضده فيكون المحرم مأمورا بغير الخيط وهو الاحرام
وضده وهو الازار والرداء لبس بمفوت له بل مشابهة للمأمور فبمشابهة المأمور
في كونه غير مخيط يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة هذا لمخص التوضيح
وشروح البردوي واما في اللواطة فجهة الحرمة ثابتة بدليل قطعي وهو قوله
عليه السلام لا تزن ولا تاط فكيف يكون ندبا بالمشابهة لان المحرم راجع
على ان كلامنا في التهمة المطابق عن التصرفات الشرعية التي تقتضي قبحا
لمعنى في غير التهمة عنه لاعتبار الافعال الحسية التي تقتضي قبحا لمعنى في اعيانها

بلا خلاف في مثل: زنا ولواطه والقنسل وغيرها (قوله وكذا عدم قربان
 المتكوجة الخ) تفريع بقوله او اباحة (قوله لبس بمفوت التركه) اي ترك الزنا (قوله
 وهو نباح الخ) الواو حالية من قربان والضمير راجع اليه اقول لا يرد هذا ايضا
 لان كون فعل الضد سنة مؤكدة ان لم يفوت المقصود بمشابهة المأمور وفي فعل
 المباح لا يكون مشابها بالمأمور لان المأمور امام مأمور بامر الوجوب او بالنسب
 والمأمور بالاباحة لبس بمأمور حقيقة حتى يكون ضدًا غير مفوت له وكلاهما
 في حكم ضد الامر والنهي حقيقة لافي الضد المطلق قال ابو الحسن الاشعري
 في رواية والفاضل الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب
 فقط او في الندب فقط او فيهما معاً بالاشتراك وقال مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ
 ابو منصور ان حكمه الوجوب عملاً لا اعتقاداً وهو ان لا يعتقد فيه بنسب ولا يجاب
 بطريق التعيين بل يعتمد على الابهام والاختلاف في النهي كذلك كذا
 في الكشف حاصله ان النهي عن الشيء ان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود
 يقتضي الندب وكونه سنة مؤكدة الا اذا قام الدليل على خلافه وان لم يكن التقدير
 هذا فيرد على قوله فيحتمله ما يرد عليهما فتأمل

فصل

(قوله اختلاف في المطلق والمقيد) هل هما خاص ام لا والاصح انهما اخص (قوله
 كما صرح به صاحب التقييد وغيره من المحققين) قال صاحب التقييد في الباب
 الاول اسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فطلق او منه فقيد او اشخاصه
 فعام وقال في التوضيح ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد
 النوعي انتهى اقول الاول ان يقول كما صرح به فخر الاسلام وغيره لان القول
 قوله قال فخر الاسلام الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد
 وانقطاع الشبهة او كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد على وجه لا يشاركه
 غيره وهو مأخوذ من قواهم اختص فلان بكذا اي انفرده وفلان خاص فلان
 اي منفرد به فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشبهة فان اريد
 خصوص الجنس قيل انسان بالنسبة الى الفهم والفرس والبقر فان كلا من هذه
 الانساق خاص من حيث انه وضع لمعنى واحد وهو انه حيوان ناطق او صاهل
 وجنس من حيث انه يتناول الواحد ويحتمل الكل وهذا الحكماء نوع من الانواع
 وان اريد خصوص النوع قيل رجل فانه نوع في لسان الشرع وصنف عند
 الحكماء لانه خاص من بين سائر الانواع وان اريد به خصوص العين اي خصوص
 الفرد بين الافراد بالانفاس قيل زيد لانه خاص من بين سائر الاعيان انتهى

كلامه ملخصا وكذا المقيد مثل رقبة مؤمنة ورقبة كافرة خاص لان كلا منهما
خاص بالنسبة الى الآخر فان قيل ذكر كلمة كل في التعريف مع انها لاحاطة الافراد
والتعريف للحقيقة للافراد وسمى النوع جنسا والصفة نوعا مع انه لا بد
في الجنس ان يشمل الانواع فالتعريف ان اهل الشرع لم يلتفتوا للتفاوت بين الذاتي
والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة ولهذا لم يذكروا حدودهم في تصانيفهم
وانما يذكرون تعريفات يوقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التميز تركا
منهم لالتكلف واحترازا عما لا يفيهم بحصول مقصودهم دونها قال سيد الامام
ناصر الدين السمرقندي في اصول النقة هذا كتاب فقهي لا يستعمل فيه بصيغة
التحديد في كل لفظ بل يذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقائقها واسرارها
بالكشف والرسوم وقال فيه في موضع آخر ونحن لانذكر الحدود المنطقية
وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو السابق واذا كان
كذلك لم يلتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل في التحديد بانها لاحاطة الافراد
والتعريف للحقيقة للافراد ولا الى استبعادهم كون الرجل نوعا للانسان
بان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم حكمه وتارة على الرجل
والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى خفاء التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام
فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مثلا لو اشترى
كبشا فظهر انه غنم او جلا فظهر انه ناقة ينعقد البيع للتفاوت البسيطة في البهائم
وكذا في الجواهر وحكموا تارة بكونها نوعي الانسان لا شرا كهما في الانسانية
وتارة الى اختلافهما نظرا الى تفاوت الذكورة والانوثة هذا تلخيص شروح
الپرندوي (قوله وهو الشائع في جنسه بمعنى انه من الحقيقة) يعني ان المطلق خاص
من الحقيقة من حيث انه لمعنى واحد كاتسان ورجل لان كلا منهما خاص وحصته
من بين سائر الاجناس ومن بين سائر الانواع لان دلالة المطلق على الافراد ضمنية
لان المقصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة
والمراد دلالة على الافراد على سبيل البديل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى
فظهر رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما لا على جميع الرقبة ولا بعض المعينة
(قوله محتملة لخصص كثيرة صفة حصة) حاصله ان المطلق حصة واحدة
خاصة من حيث انه وضع لمعنى واحد وحصته واحدة محتملة للكثير من حيث
انه يتناول الكل كما عرفت (قوله اي ملتبسا بالتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة الخ)
هنا تفسير بحسب المعنى على ان يكون الظرف مستقرا قول الاولى ان يكون

الظرف لغوا متعلقا بالشايع بتقدير المضاف وهو شايع لان الاصل في الكلام عدم الحذف والتقدير ان امكن المعنى وان لم يمكن وحذف الواحد الشايع اولى من حذف الاشياء الكثيرة التي لادلالة على حذفها حاصله ان المطلق لا يدل على الشمول لادلالة الشمول نحو ان الانسان اني خسر وكل نفس ذائقة الموت والكرة اذا اتصل بها داليل العموم وبيان هذا ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي داليل العموم وذلك ضروري للمعنى في صيغة الاسم واما النكرة المشبهة فانها تخص عندنا ولا تعم الا انها مطلقة وقال الشافعي هي بوجوب العموم ايضا حتى قال في قوله تعالى فتهزير رغبة عامة يتناول الصغيرة والكبيرة والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصيح تخصيص الكافر منها بالقياس على كسفرة القتل وقتلنا نحن هذه مطلقة لاعامة لانها فرد فيتناول واحدا دون وصف والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا (قوله فخرج به العام) اى خرج بقوله بلا شمول العام لفظا ومعنى نحو الرجال والنساء وسائر الجموع او معنى لاصيغة مثل من وما والرهط والقوم والطائفة والجماعة لان كلا منها فرد بصيغتها وجمع معناه فيدل على الشمول كذا في البردوى وخرج ايضا اسماء الاعداد لانها دالة على معدودات كثيرة شاملة لها (قوله ولا تعين) عطف على قوله بلا شمول اى وبلا دلالة تعين وتخصيص ببعض المراد (قوله فخرج به المقيد) اى خرج بقوله ولا تعين المقيد نحو رغبة مؤمنة لان الرغبة مطلقة عندنا شائعة للمؤمن والكافر وتفيد المؤمنة يخرج الرغبة المطلقة فالتعريف يكون مطردا ومنعكسا اقول فيد بحث لان المطلق فرد يتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف فيجوز التقييد فاذا قيد بوصف خاص يخصه ببعض المراد عنه واما اذا قيد بوصف عام فيكون المطلق عاما مقيدا فلا يخرج من التعريف لابقوله بلا شمول ولا بقوله ولا تعين كمطر عام وخصب عام لان المطر والخصب مطلق وقيد عام يكون مقيدا عاما لان العموم في اللغة هو الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اذا عم الاعيان ووسع البلاد فيكون المطر عام ما يعمناه وهو الحلول بالامكنة كذا في البردوى فالاولى في تعريف المطلق ان يقول هو دال على ذات الشيء او حقيقته من غير تعرض بقيد وهو المختار عند الاصوليين او يقول هو الدال على الماهية من غير تعرض الى الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثر وهو عند البعض لانه لا يرد عليهما ما يرد عليه لان تعريف العام هو الدال

على المسببات الكثيرة الغير المعينة فخرج بقيد من غير تعرض عن تعريف المطلق العام والمقيد لان فيهما تعرضا الى القيد اما في المقيد فقط واما في العام فقيد المسببات الكثيرة الخ فيكون المطر والخصب عامين بمعناهما وهو الحلول بالامكنة والاعيان لاسم جمعهما المطر والخصب ولا جل هذا الورود فسر المص قوله بلاشمول اى ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة الخ دفعا للورود فان قبل ان اسماء الاعداد كانت داخلة في تعريف العام قلت نعم دخل اسماء الاعداد فيه فخرج بقوله الغير المعينة لان اسماء الاعداد وان كانت كثيرة لكنها متعينة (قوله كرقبة مؤمنة) اقول رقبة كبقرة يطلق على الذكر والانثى كقولهم شاة ودجاجة وحمامة واشباه ذلك فان العرب اجرت اسم الجنس المؤنث على المذكر وان كان حقيقيا واجرت اسم الجنس المذكر على المؤنث لانهم اراعت اللفظ تارة والمعنى اخرى كذا قال ابن الحاجب في اماليه قال صاحب الكشاف وابو حيان في البحر يستوى في اسم الجنس المذكر والمؤنث ويقال دابة المذكر كما يقال حمار وحارة انتهى قال ابن الحاجب من حسن جرى صفة المؤنث على ما لم يكن وضعه لمذكر معين فظهر الفرق بينهما من حيث الاستعمال ومن حيث المعنى ولا يستدل على التأنيث في بغلة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ثبوت ان البغلة للذكر والانثى بتأنيث كانت والشهباء في قول العرب ان بغلة رسول الله كانت شهباء لانه استدلال بمثل صفراء واولنها يكون البقرة انثى على انه قد نقل عن بعض العلماء انه قال سلمونى عما شئتم وكان ابو حنيفة حاضرا لا يشعر به فقال لانسان قل له اذكر كانت غملة مسلما ام انثى فلم يجرب جوابا ثم قيل لابي حنيفة كانت انثى بدليل التأنيث في قالت غملة واو كانت ذكر ا فقال قال غملة انتهى كذا في برهان الزركشى والسبوطى اقول ابراهه بسلاوة في الجواب يدل على الضعف في الظاهر واما في الحقيقة اول ما يحتمل الذكر كيف سأل ابو حنيفة وكيف سكنت بعض العلماء الفصحى في الجواب والجواب لابي حنيفة بقوله او كان ذكر ا فقال قال غملة لبس بشىء لانه اسند الى ظاهره فيجوز التذكير (قوله وغيرها) الضمير راجع الى المؤنثة (قوله اذا ورد البيان الحكم) اى اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم (قوله اجرى المطلق على اطلاقه الخ) جواب فان لم يكن (قوله مثل اطعم رجلا واكس رجلا ماليا) اى اطعم رجلا مطلقا اى سواء كان غنيا او فقيرا صحبها او امر ايضا واكس رجلا ماليا عن الالباس وهو الفقير والمساكين (قوله اعق رقبة لانتعق رقبة كافرة) يعنى ان المقيد وهو رقبة كافرة يوجب تعييد المطلق

اعني اعتق رقبة بالمؤمنة لان النهي عن اعتاق رقبة كافر والامر باعتاق
رقبة مؤمنة يوجب تقييد الرقبة بالمؤمنة ضرورة لانه لا واسطة بينهما عندنا بخلاف
المعتزلة فانهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين فلا يوجب تقييد الاخر بالذات (قوله)
فان نفي تملك الكافرة الخ) علة لموجبا مقسدا في قوله او بالواسطة (قوله وهذا)
اي نفي تملك الكافر (قوله يوجب تقييد ايجاب الاعتاق الخ) اي يستلزم نفي
تملك الكافر نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التملك ونفي
اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لانه نفي عني رقبة كافرة فان قلت معنى
حل المطلق على المقيد تقييده بذلك المقيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال
لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق
بذلك المقيد لكن ان كان المقيد موجبا فبايجابه وان كان منقيا فنفيه وههنا
قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن صاحب
التنقيح ان معنى حل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما كما قال المص هو الخارج عن
الشروع بوجه ماسواء كان هو المذكور في المقيد او في غيره لانه في مقابلة اجزاء المطلق
على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما فالتفصيل في شروح البردوي والتلويح
(قوله حل المطلق على المقيد الخ) هذا جواب لقوله وان كان احدهما الخ (قوله وان
الحكم اي الحكم (قوله فاما ان يختلف الحادث الخ) ككفارة اليمين والقتل (قوله)
فلا حل عندنا اي لا يحمل المطلق على المقيد عندنا يعني لا يحمل رقبة مطلقة
في كفارة اليمين على رقبة مفيدة بالايمان في كفارة القتل لان رقبة مطلقة لا امامة عندنا
والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا وقد جعل
وجوب التحرير جزءا لامر اي شان فصار ذلك سببا له فتكرر مطلقا بتكرره
وهو الشان كنكر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس تكررا الحكم بتكرر السبب من
باب العموم فصار مقيدا بالملك لا بقضاء التحرير الملك لا على جهة الخصوص
وام يتناول الرقبة الزمنة لان الرقبة اسم للينة مطلقا ف وقعت على الكامل منه
ذاتا الذي هو موجود بجميع اجزائه فلم يتناول ما هوها لك من وجه فلم يدخل
الزمن كذا في البردوي (قوله خلافا للشافعي) قال فتعذر الاسلام وقال الشافعي
ان الذكرة توجب العموم حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة لانها عامة يتناول
الصفيرة والكبيرة والسواد والبياض والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد
خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافر منها بالقياس على كفارة القتل
انتهى وفي هذا المقام ابحتا كثيرة لشروح البردوي لكن لا يساعدها المقام
(قوله وان تحدث) اي الحادثة كصدقة الفطر من هنا الى قوله لخالفه المأمور به

عبارة التلويح (قوله فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب) اى يكون دخول
 النص المطلق والمقيد على السبب (قوله فان الاول) اى ان كان الاطلاق
 والتقييد في السبب (قوله فلا حمل) اى لم يحمل المطلق على المقيد عندنا بل يجب
 العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب لانه يمكن ان يكون المطابق سببا والمقيد
 مسببا كذا في التوضيح (قوله خلافا له) اى لا شافعي في قوله فلا حمل (قوله كوجوب
 الصاع في صدقة بسبب الرأس مطلقا) في احد الحديثين هذا قيل لدخول
 النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة انقطاع وقد
 ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله ادوا عن كل
 حر وعبد (قوله ومقيدا بالاسلام) عطف على مطلقا يعنى وجوب الصاع في صدقة
 الفطر بسبب الرأس مقيدا بالاسلام في آخر الحديثين وهو قوله عليه السلام
 ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين (قوله وان كان انشائي) اى ان اتحدت
 الحادثة ودخل نص المطلق والمقيد على الحكم لا على السبب بحمل المطلق
 على المقيد بالاتفاق (قوله كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام) في كفارة البين في سورة
 المائدة (قوله وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ثلثة ايام متابعات) عطف
 بالجر على قراءة العامة وفي التنقيح مع قراءة ابن مسعود فالأصل واحد (قوله لامتناع
 الاجتماع بينهما) فان الحكم وجوب ثلثة ايام من غير قيد تابع في قراءة العامة
 وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب ثلثة ايام متابعات فالمطلق يوجب اجزاء
 غير التتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه فيحمل المطلق على المقيد لامتناع الجمع
 بينهما لكن هذا يخالف ما قال المص في تعريف القرآن وهو النظم المنزل
 على رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم المنقول عنه تواترا انه قال خرج جميع
 ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة
 كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه نحو فصيام ثلثة ايام متابعات
 الخ فلا يكون قراءة ابن مسعود قرأنا حتى يلزم امتناع الاجتماع بينهما ويحمل
 المطلق على قرأته بالانفاس اقول اشارة المص بهذا المثال الى الجواب لان قراءة
 العامة ساكنة عن التتابع وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة بمثلها
 فيجوز ان يراى على الكتاب بطريق الشهرة فيكون نصا في التتابع فيحمل المطلق
 الساكن على المقيد المشهور لاتحاد الحادثة وكانا في الحكم دون السبب وانما
 قلنا بهذا المثال لان قراءة ابن مسعود البقرة فصيام ثلثة ايام متابعات شاذة
 لا يراى بمثلها على الكتاب فان قلت انا نحمل هذا المطلق على المقيد في كفارة

القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم فلا يحتاج الى التكلف قلنا هذا لا يجوز لان كفارة اليمين في حادثة وكفارة القتل والظهار في حادثة اخرى فلا يجوز الحمل ولهذا حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزداد على الكتاب والشافعي لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فان قيل يحمل المطلق على المقيد عنده وان وردا في حادثتين كما في رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات فلم لم يحمل ههنا على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار قلت ان الحمل عنده اذا كان المقيد نوعا واحدا واما اذا كان نوعين نوع مقيد بالتتابع ونوع مقيد بالفرق فلا يحمل لئلا يلزم ترجيح احدهما على الاخر الا ترى ان صومى كفارة القتل والظهار مقيد بالتتابع والصوم في الحج التمتع مقيد بالفرق ولهذا يحمل عنده كذا قال صاحب الكافي فالمثال المنفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي سمع شهرين وروى شهرين متتابعين الحديث اقول وجهه ان الحديث المطلق وهو صوم شهرين غير متواتر فيجوز الزيادة عنده على النص الغير المتواتر بالمشهور وخبر الواحد (قوله وانما لم تقيد بالحكم بكونه مثبنا الخ) اقول هذا تمر يض لصاحب الشفيع حيث قال هذا اذا كان الحكم مثبنا فان كان منقيا لمحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا (قوله لان النكرة في سباق النفي عام الخ) بيان ذلك عند اتصال دليل العموم بها ان النكرة في النفي تعم بالاتفاق سواء دخل حرف النفي على نفسها نحو لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا وفي الوجهين يثبت العموم فيها ضرورة واقتضاء لالاعنى في نفس الصيغة اذهى لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا وذلك لما نفي رؤيته رجل منكر فقد نفي رؤيته هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد وكان من ضرورة انتفاء رؤيته جميع الافراد لئلا يلزم الجمع بين النفي وبين اذا ورأى رجلا واحدا لا يثبتني رؤية تلك الحقيقة الا ترى اوقال ما اكلت اليوم شيئا فن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولولم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شيء رد الله قواهم بقوله عز اسمه قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولولم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا رداله فان قيل قد يصح الاضراب عنها باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح بل رأيت رجلين او رجلا في ما رأيت رجلا قلنا نحن لانسلم صحة ذلك ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب

بفهم ان المراد لى صفة الوحدة لاننى جنس الحقيقة كذا هذا وكذا نعم فى موضع
 الشرط كما نعم فى النفى نحو من تأتى بمال فله كذا لانه لا يخص بمال دون مال كذا
 فى الكشف وانما قلنا ان النكرة فى سياق النفى نعم بالاتفاق لان النكرة فى الاثبات اذا
 كانت مصدرا يحتمل العموم فانه تعالى قال لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا
 كثيرا وصف الثبورا بالكثرة فكذا اوقال انت طنائى طلاقا ونوى التثنية يصح فعلم
 ان المصدر المنكر يحتمل العموم فى الاثبات واما فى الاسم فلا يصح الا ترى انه لو قال
 رأيت رجلا كثيرا فلا يصح كما سبق فى اختصار الامر من المصدر (قوله لا مطلق الخ)
 حاصله ان المص لم يقيد الحكم بكونه مثبتا كما قيد صاحب التنقيح لان النكرة فى سياق
 النفى نعم وكلامنا فى حل المطلق على المقيد لافى حل العام على الخاص اقول
 فى جواب هذا التعريض ان صاحب التنقيح نظر الى اصلها لان النفى دليل العموم
 وذلك ضرورى للمعنى فى اصل صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ما جاني رجل
 فقد نفيت مجي رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجميع فيصح نفيه
 بخلاف الاثبات لان مجي رجل واحد لا يوجب مجي غيره لاصيغة ولا ضرورة كذا
 فى البردوى ويمكن ان يقال المراد من المطلق هنا ان يكون غير مقيد بقيد
 سواء كان عاما مطلقا اى ليس بمقيد او مطلقا حقيقة فلا يحتمل اتفاقا وهذا وجه
 وجهه ولاجل قيد الحكم بالاثبات ولكل وجهة (قوله والمعرفة ليست بمطرفة)
 اقول هذا جواب سؤال مقدر نقدره ان الكلام فى حل المطلق على المقيد
 اذا كان الحكم مثبتا لا منفي سواء كان المنفى نكرة او معرفة نحو لا تلتحق الرقبة
 ولا تلتحق الرقبة الكافرة فلا يلزم العموم بوقوع النكرة فى سياق النفى فاجاب بقوله
 والمعرفة ليست بمطرفة لان المطلق لابد ان يكون نكرة والمعرفة خلاف النكرة
 فلا يكون مطلقة حاصلة اذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بعينه بمعنى
 العهد يكون من دلائل العموم نحو قوله تعالى والعصر ان الانسان لئى خسر
 وكذلك السارق والسارقة الزانية والزانى ومثاله قول علمائنا المرأة التى تزوج
 طالق كذا فى البردوى فيلزم ما يلزم على الاول لان كلامنا فى حل المطلق على
 المقيد لافى حل العام على الخاص وان اريد المعرفة بعينها فلا يكون مطلقة لانها
 موضوعة لفرد غير متعين والمعرفة خلافها اقول يمكن ان يقال ان دخول اللام
 على النكرة لا يمنع ان يكون مطلقة اذا كانت اللام جنسا نحو قولهم فلان يحب
 الدينار والدرهم فالمراد منه جنس الدينار والدرهم لاكل دينار الدينار ودرهمها
 ثم اعلم اختلف ائمة الاصول ان الجنس اذا دخلت لام التعريف كان اللام لتعريف

ذلك الجنس او لاستغراق الجنس وذكر الشيخ ابوالمعين في طريقته قال بعضهم
ان هذا الجنس يراد ويحتاج في استغراقه الى دلائل واليه مال ابو علي القسوى من
أئمة الادب وعلى هذا القول المحققون من المتأخرين وقالوا هذا اللفظ كما يتناول
بحقيقته كل الافراد يتناول بحقيقته ادنى الافراد وكل فرد يحتمل ان يكون كل
جنس عند عدم مزاحمة فرد اخر وبالمزاحمة يصير بعضه فلما ساوى البعض
الكل في الدخول تحت الاسم ترجح البعض باثباته فانصرف مطلق اللفظ الى
الادنى لثبته وهو الفرد واحتمل الصرف الى الكل بدليله والدليل على منزههم
انهم قاوا في قوله لا اشرب الماء ولا تزوج النساء ولا اشترى العبيد ان هذه الايمان
يقع على الادنى مع احتمال الكل ولا يقع على الكل الا بالنية حتى يبحث بشرب
قطرة وتزوج امرأة وشراء رقبة ولو نوى الكل لا يبحث فان قيل انما لا ينصرف
الى الكل للتميز قلت انتمذرت في قوله طلق نفسك ومع هذا يتناول الادنى
دون الاعلى كذا في الكشف فان قيل ان الجمع لما صار جنسا واللام للتعريف
فبني ان يكون المراد كل الجنس لا الواحد ولا يبحث بتزوج امرأة واحدة
ولا بشراء عبد واحد لانهما ليسا بجنسين كاملين بل هما بعض الجنس قلت
جوابه ما ذكره فخر الاسلام اذا دخل لام التعريف على الجموع يحتمل على
الجنس لان لام المعرفة للعهد ولا عهد في اقسام الجموع فجعل الجنس لان فيه
معنى الجمع بيانه ان لفظ الجنس اذا اطلق على الجنس دخل فيه عديد الثلث فصاعدا
فوجد فيه معنى الجمع فكان فيه عمل بالوصفين والوجه على حقيقة الجمعية اعني
الثلث بطل حكم اللام بالكلية فصار الجنس اولى من اقسام الجمع على حقيقته
قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى من بعد تسعة وقال اصحابنا فحين قال
ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد
فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع
على الواحد على انه كل الجنس لا بعضه الا ترى انه لو لا غيره لكان كلا فان آدم
عليه السلام وحده كان كل الجنس للرجال وحواء كانت كل الجنس للنساء
فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة فيكون الواحد كل الجنس فصار الجنس مثل
الثلثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا
على الواحد فصاعدا فصار كن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال
الكل انتهى لمخصا فثبت ان يكون المعرفة مطلقا كاسم الجنس وهذا جواب
وجه لقول المص والمعرفة ليست بمطلقا واما وجه قول المص حجة عامة المشايخ

الكتاب واجماع اهل اللغة اما الكتاب فقوله تعالى ان الانسان لبي خسر الا الذين آمنوا وصحة الاسماء داليل الاستغراق وقوله تعالى ثم استوى الى السماء فسويهن جع الضمير مع انه تعالى ذكر السماء بلفظ الواحد وهذا داليل الاستغراق ايضا كذا ذكر الاخفش وقوله تعالى من الارض مثلهن وبهذا عرفنا كون الارضين سبعاً وكذا استدلل العلماء قاطبة بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة الزانية والزانية في ايجاب القطع والجلد على كل السارق والزانية وهذا كثير في القرآن وكذا اطبقوا ان الالف واللام في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين لاستغراق الجنس يعني جميع المحامد لله تعالى وفي قولهم يقع على الادنى رد لهذا الاجماع وفي شروح البردوي اجوبة كثيرة وجواب عن قول المتأخرين ان الواحد كل الجنس عند عدم مزاجية فرد آخر وبالمزاجية يصير بعضه فائضاً عن البعض الى الادنى لتيقنه الخ لكن لا يساعد المقام (قوله سواء اختلفت الحادثة) ككفارة اليمين والقتل يحمل عنده لا عندنا (قوله اولا) اي لم يختلف الحادثة كصدقة الفطر (قوله او كانا في السبب) اي او سواء كان الاطلاق والتقييد في السبب كسبب الرأس مطلقاً في احد الحديثين ومقيداً بالاسلام في الآخر ام يحمل عندنا ويحمل عنده (قوله او في الحكم) اي سواء كان الاطلاق والتقييد في الحكم في صورة اتحاد الحادثة بحمل بالاتفاق (قوله لان الناطق باقيد الذي هو المقيد) اقول هذا تقييد لان الذي صفة الناطق لصفة القيد والمعنى ان المقيد ناطق بالقيد لان الشيء لا يكون مقيداً الا بالقيد فيكون ناطقاً به (قوله اول من الساكت عن القيد الذي هو المطلق) انت عرفت ان الذي ايضا صفة الساكت والمعنى ان المطلق ساكت عن ذكر القيد والاب يكون مقيداً وجد الاووية ان المطلق ساكت عن القيد والسكوت عدم والتبدي ووجدى والوجود راجع على عدم فيكون اولي (قوله قلنا في جوابه ذلك اي الترجيح بالناطقية الخ) اقول هذا التفسير جواب التفتازاني في التلويح انه قال وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولي عند التعارض لان القول بالموجب عبارة عن تسليم الدليل مع منع جريانه فيما ادعى الخصم وقال بعضهم القول بالموجب بفتح الجيم وهو التزام ما يلزمه المعامل بتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود لكن المص لم يقل وجوابه القول بالموجب بل قال اي الترجيح بالناطقية لانه يرد على ظاهر جواب التفتازاني ما لم يحمل على التعارض كما في الحديثين لان في الحديثين اتحاد الحكم والحادثة مع التعارض فكيف يكون تسليم الدليل عند التعارض ولهذا صرف التفتازاني قول صاحب التوضيح

ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلاثة ايام متتابعات عن
ظاهره وفسر بقوله اي نعم يكون اول عند التعارض كما اذا دخل في الحكم واتحدت
الحادثة انتهى بقرينة قوله كما ذكرنا في ثلاثة ايام متتابعات لان المطلق والمقيد
في هذا المثال دخلا على الحكم دون السبب فيكون قيدا بقوله الا في اتحاد الحادثة
فيقيد بقيد دخولهما على الحكم دون السبب (قوله مع كونهما في الحكم دون
السبب) اقول هذا ان القيدان تدرى الى صاحب التقييد لانه لم يذكر مع انه
لا بد منه في التعارض وجوابه ما ذكرنا ان قوله كما ذكرنا في ثلاثة ايام قيد دخولهما
على الحكم دون السبب (قوله لا يمكن العمل بهما في غيره) اللام متعلق بقوله
مع كونهما في الحكم اي لا يمكن العمل بالمطلق والمقيد في غير الحكم اي
في دخولهما غير الحكم كدخولهما بالسبب كما في السديين مع اتحاد الحكم والحادثة
لا يحتمل المطلق على المقيد فيعمل بهما (قوله للقطع الى قوله لم يكن الكلامان
متعارضين عبارة التلويح) قيل ولئن سلم التعارض فدليلهم هذا معارض
بالقلب بيانه ان التعارض انما هو بالقيمة الكافرة والمطلق ناطق بها لتناول
الاطلاق عليها والمقيد ساكت عنها

باب الفاظ العموم

(قوله فلفظ احتريزه عن المعنى) والمراد لفظ موضوع عند البعض
ويخرج ما يدل بالطبع ايضا وعند البعض لم يشترط الوضع لان عموم
النكرة ليس من الوضع بل بالضرورة واليه مال المص لان فخر الاسلام
نص في البردوي وشرح التلويح ان النكرة المنفية وغيرها لفظ عام واما من قيد
بالوضع قال الحداديان الحقيقة والنكرة المنفية يصدق عليهما حد المجاز فيكون
عاما مجازيا فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا لفظ اريد به غير ما وضع له بعلاقة
وهي العموم بقرينة النفي كما اريد بالاسد الرجل الشجاع بقرينة الرمي والحمام
وقد نص عليه ابن الجصاص في اصول الفقه وشرح البردوي (قوله
لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ الخ) اللام متعلق بقوله احتريزه عن
تخصيص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض اللفظ دون المعنى
في الصحيح (قوله وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به الخ)
المراد ببعض المشايخ القضاة الامام ابو زيد حاصله ان المعنى يتصف بالعام
عنده كاتصاف اللفظ به في قولك الشيء عام لان الشيء لفظ عام لانه اسم لكل
موجود وكذا قولك مظهر عام اذا عمم الامكنة فيكون عاما بمعناه وهو الحلول

بالامكنة لا باسماء يجمعها المطر بخلاف الشيء لانه لفظ عام يجمعها فانه يشمل
الارض والسماء والانس والجن وغيرها فيدخل المحال المختلفة تحت عموم
اللفظ بلا واسطة معنى يحل محال كثيرة بخلاف معنى المطر لانه لما حل محال كثيرة
دخلت المحال تحت لفظ المطر بواسطة معناه وهو حلوله بها لا بلفظه لانه
لا دلالة له على المحال الكثيرة لانه اسم جنس كذا في شروح البرزوي
وفيها ايضا لما رأى فخر الاسلام دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الاتزام
ولامدخل له في التعريفات لكونه مجازا لم يتعرض في تعريفه لهذا قال في تعريفه
هو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى وقال معنى قولنا لفظا او معنى
هو تفسير الانتظام بمعنى ذلك اللفظ ينتظم مرة لفظا نحو زيد ونحوه ومرة
معنى نحو من وما ونحوهما والعموم في اللغة هو الشمول يقال مطر عام اذا شمل
الامكنة وخصب اى عم الاعيان والبلاد انتهى ملخصا (قوله بوصف بالعموم
حقيقة الخ) يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اى عم الاعيان
وسمى البلاد (قوله خرج به) اى خرج بقيد يستغرق العلم سواء كان علم شخص
او جنس لانه خصوص فرد من بين الافراد بالاتفاق نحو زيد لانه خاص من بين
سائر الاعيان (قوله واسم الجنس) لان رجلا مثلا يصح ان كل ذكر يبلغ حد البلوغ
من بنى آدم لكنه ليس بمستغرق في الاثبات بل موضوع لفرد غير معين يتناول
جنسه على سبيل البرهنة لا على الاستغراق (قوله والثنية) اى خرج بقوله
يستغرق الثنية ايضا فانها ليست بعامة بل مثل سائر الاعداد في الخصوص
واما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشئين فصاعدا فقد اخطأ في ذلك
ايضا بقوله فصاعدا كذا في الشروح وقال بعض الفقهاء انها عامة في الرصايا
والجماعات وحكاية النفس (قوله والجمع المنكر) لانه شرط الاستغراق فيكون
واسطة بين الخاص والعام اقول هذا مذهب عامة الاصوليين في الجمع القلة
لان جمع القلة عندهم اذا كان منكرا ليس بهام لكونه طاهرا في العشرة ومادونها
وكذا عند الحويين قال امام الحرمين قول النحاة جمع القلة للعشرة ومادونها
انما هو في النكرة انتهى واختلفوا في جمع النكرة اذا كان منكرا وفخر الاسلام رد
قول العامة واختار ان كل جمع عام سواء كان جمع قلة او كثرة واثبت في اللغة
جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره
يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم تنسب
فخر الاسلام الاستغراق وتبعه صاحب التلخيص في اول كتابه بل العام عنده

هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق
اولا فالجمع المذكور عام عنده وعند بعض المشايخ فيظهر ثمرة الخلاف في العام
الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما
وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية كذا في الشروح فان قيل قال
فخر الاسلام العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء
والمسلمين والمسلمات والمشركون والمشركات انتهى اللام في هذه النظائر يقتضي
ان يكون قوله كل جمع مقبدا باللام قلت اللام في هذه النظائر التحسين الكلام
كما في قوله ولقد امر على النبي بسبني فالمراد هنا الجموع المذكرة لا المعرفة باللام
فان كلامه يأتي في الجمع بعده ولهذا ذكر هذه النظائر في شرح التوقيف والميران
مذكرة مثل رجال ونساء كذا في الكشف (قوله فلا يخرج نحو السموات) لان
المراد باستغراق مسميات غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار
وان كان منحصرا في سبع في الواقع عند اهل الشرع وتسع عند الحكماء فبدخل
في العام السموات كما سبق في اول الكتاب في تقسيم اللفظ الى الخاص والعام
والمشترك (قوله ويخرج اسماء العدد) لانها منحصرة في عدد معين وان كان
كثيرا لكنه متحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل
تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فيكون لفظ السموات موضوعا لكثير
محصور ولفظ ألف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة
ان الاول عام والثاني اسم عدد كذا في التلويح اقول هذا الدليل لا يقع الخصم
لانه دليل بعد الوقوع الا ان يقال مراده ان اسماء الاعداد من باب الخاص لان
دلالتها دلالة الخصوص دون الشمول وهذا معنى تفسير قوله اي لم يوجد
في اللفظ ما يدل على الحصر انت عرفت ان دلالة الحصر بوجود في لفظ اسماء
العدد فيخرج فيه بحث لان المراد لا يدفع الايراد لا يقال هذا القيد مستدرك لان
الاستغراق عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ
المائة مثلا انما يصلح لجزيئات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد
بالصلوح صلوح اسم الكل لجزيئاته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة
او تضمننا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين
والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد ومستغرفة لما يصلح له فدخلت اسماء
العدد في الحد واحتاج اخرجها الى قيد غير محصور كذا في التلويح
(قوله والجموع الممهورة) اي يخرج عن الحد الجموع التي صار علمها

نحو عرفات واذرعات لان عرفات موضع بمنى وهو اسم في لفظ الجمع
قال الفراء ولا واحد له بصحة وقول الناس نزلنا عرفة شبيه بمولد
وليس بعري محض قال ابو حيان في الارتشاف وقد افر د لفظها عرفة وقال
قد جمعوا الاعلام الجنسية كما جمعوا الاعلام الشخصية فقالوا الاسامتان
والاسامات وينبغي ان يكون ذلك النظر الى الشخص الخارجى لا الى الكلى الذهنى
لاستحالة ذلك فيه ولا يسلب العلمية اثنىة في نحو جادين اسمى الشهرين وعجائين
ورامتين وابانين اسمى جبين ولا يسلب العلمية الجمع نحو عرفات واذرعات قالوا
ابان وعجائته وعرفة انتهى وعرفات معرفة وان كان جمع لان لا ما كن لا تزول
فصار كالثنى الواحد وخالف الزيدى تقول هذه عرفات حسنة تنصب التثنية
لانه نكرة وهى مصروفة قال الله تعالى فاذا افضتم من عرفات قال الاخفش انما
صرفت لان التاء صارت بمنزلة الواو والياء فى مسلمون ومسلمين لانه تذكيره وصار
التنوين بمنزلة النون فلما سمي به ترك على حاله كما يترك مسلمون اذا سمي به على
حاله يقال عرف الناس اذا شهدوا عرفات وهو معروف ومعهود للموقف فيكون
جمعا معهودا وكذا الاذرعات بكسر الراء موضع بالشام تنسب اليها الخمر قال
ابو ذؤيب فنان رحيق سبتها التجار من اذرعات فواد خدره وهى معرفة مصروفة
مثل عرفات قال سيبويه فن العرب من لا ينون اذرعات يقول هذه اذرعات ورأيت
اذرعات بكسر التاء بلا تنوين والنسبة اليها اذرى وكذلك عانات وعريتانات
(قوله فانطبق الحد على المحدود الخ) اى يكون الحد مطردا ومنعكسا اقول
لم يتعرض لاجراء المشترك معانه عرف البعض العام بلفظ وضع وضعا واحدا
الكثير غير محصور مستغرق بجمع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك
بالنسبة الى معانيه المتعددة فكيف ينطبق التعريف وجوابه وهو الحق ان المشترك
يستغرق لمعانيه على سبيل البدل كالكثرة المثبتة لاعلى سبيل الشمول فالتفصيل
فى شرح البرزوى والتلويح **فصل** معرفة احكام العموم
(قوله اختلف فى حكم العام من حيث هو عام) اى من حيث انه لم يخص منه شئ
ويشير بعموم الى استواء الامر والنهى والخبر فى ذلك (قوله فعند الاشاعة
التوقف) اى عند سماع الاشاعة والمرجئة التوقف فى حق العمل والاعتقاد
جميعا واليه مال ابو سعيد البرزعى من اصحابنا ويسمون الواقفية (قوله حتى يقوم
دليل عموم او خصوص) لان العام لفظ مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع
فى الغلبة من الثلثة والاربعة والخمسة الى العشرة والاولوية للبعض على البعض

لاستواء الجمع في معنى الجمعية فلا يتصور معرفته بالتأمل في صيغة الجمع وكذا جمع
الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى مالا نهائية له فانه اذا قال زيد
على الافلاس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة وانه يؤكد بما يفسره فيقال جاءني
القوم اجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة هلم انه كان مجعلا
الاتري ان الخاص لا يؤكد بما يوجب الاحاطة يقال جاءني زيد نفسه لاجمعه لانه
يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بالجمع وقد ذكر الجمع واريده البعض الخاص نحو
قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم الآية واعاهاوى الناس
الاول واحد وهو نعيم بن مسعود الاشجعي والثاني ابوسفيان واعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوم احداث يوافيه العام المقبل ولاجل هذا وجب الوقف (قوله
وعند الشجعي والجبائي الخ) الشجعي بالشاء وفي شروحه البردوى ومن اصحابنا من قال
ثبت بالعام اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة في صيغة الجمع لان
الاخص منها متيقن ولاوجه بالتوقف لان التوقف يوجب اهمال اللفظ الموضوع
مع امكان العمل به وهذا لا يجوز ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل
ويسمون اصحاب الخصوص وبه اخذ ابو عبد الله الشجعي من اصحابنا وابو علي الجبائي
من المعتزلة (قوله وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناولها فلما عند
جمهور الفقهاء والتكلمين الخ) اقول هذا يخالف ما قاله فخر الاسلام وصاحب
الكشف قال فخر الاسلام العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناولها قطعا وبقيتنا بمنزلة
الخاص انتهى وقال صاحب الكشف وهو مذهب اكثر مشايخنا (قوله والمختار عند
مشايخ سمرقند يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد الخ) وفي شروحه البردوى ومن
اصحابنا من توقف في حق الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان
يمتد على الابهام ان اراد الله من العموم والخصوص فهو حق ولكنه
يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رئيسهم الامام ابو منصور الماتريدي
(قوله ويجوز تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء الخ) اقول
الصواب ان يذكر هذا بعد قوله وهو مذهب الشافعي لانه دليل الشافعي قال فخر
الاسلام قال الشافعي العام يوجب الحكم لاعلى اليقين قال صاحب الكشف يعني
قال الشافعي العام يوجب الحكم على سبيل الظن لاعلى اليقين بمنزلة القياس
وخبر الواحد ولهذا يجوز تخصيص العام ابتداء بهما كذا ذكر في كتب اصحاب
الشافعي انتهى وقال فخر الاسلام وقد قال طاعة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت
خصوص له لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختاره

القاضي الشهيد في كتاب الغرر انتهى و انت خبير ان هذا النقل يخالف
 ما قاله المصنف عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي الخ (قوله
 وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين) وفي شروح البردوي وعند
 فقهاء المتأخرين منهم القاضي وصاحب الكتاب ان وجوبه قطعي انتهى
 ولم يذكر مشايخ العراق وقال فخر الاسلام العام عندنا يلوجب الحكم فيما يتناوله
 قطعا وبقينا بمنزلة الخاص ثم قال وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت
 خصوصه لا يحتل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختاره
 القاضي الشهيد في كتاب الغرر فثبت ان المذهب عندنا ما قلنا وهو قوله العام
 يلوجب الحكم فيما يتناوله قطعا وبقينا انتهى لمخصا ويؤيده قول المص
 لاحتجاج اهل اللسان (قوله لاحتجاج اهل اللسان بالعمومات في احكام قطعية)
 يعني وجه قولنا ان العام موجب للقطع لان العموم معنى مقصود بين الناس شرعا
 وعرفا ووضعنا اما وضعنا دلان الواضع للالفاظ العامة للعموم كما وضع الخاص
 لمخصوص واما عرفنا فلان عقلا كل عصر في قضاء الجوابج تكلموا وخطبوا
 بالالفاظ العامة لطالب العموم كما تعارفوا بالالفاظ الخاصة الاترى ان من اراد
 ان يعتق عبده كان السبيل فيه ان يعمم فيقول عبيدي احرار فثبت ان العموم
 مقصود كما ان الخصوص مقصود واذا كان العموم مقصودا فلا بد من لفظ وضع له
 على سبيل المقصود لان الالفاظ اكثر من المعاني لانها مبهمة ومستملة واما شرعا
 الخطابات العامة الواردة في الشرع فحق قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
 واحتجاج الصحابة وعلماء الامة من السلف (قوله كقول ابن مسعود رضي الله تعالى
 عنه الخ) يعني والاحتجاج بالعموم من السلف متوارث كقول عبد الله بن مسعود
 (قوله ان الحامل المتوفى عنها زوجها معتمد بوضع الحمل لا بما بعد الاجلين الخ)
 يعني اختلف على وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفى عنها زوجها فقال
 على رضي الله تعالى عنه تتمد بما بعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احدهما
 في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ير بصن
 بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصصى وهي قوله
 واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود في الحمل انه ينسج
 سائر وجوه المسدد بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
 فقال انه اخرهما الآيتين نزولا فصارتا مخصصا للخاص الذي في سورة البقرة وهو
 آية التربص (قوله لان سورة النساء القصصى الخ) اي لان سورة عدة طلاق

النساء القصصى اقول القصصى صفة عدة النساء لا السورة ولا النساء لان سورة
النساء التى يذكر فيها عدتها القصصى والافسورة النساء من الطوال السبع لانه
اخرج ابوداود والطالبسى في مسنده عن عمران بن قنادة قال سبع الطوال اولها
بقرة واخرها براءة لانهم كانوا يعدون الانفصال وبراءة سورة واحدة ولذلك لم يفصل
وحكى عن سعيد بن جبيرة عن عبد السبع الطوال البقرة وآل عمران والنساء والمائدة
والانعام والاعراف ويونس والطول بضم الطاء جمع طول كالكبر جمع كبرى
وكذلك قصصى تأنيث الاقصرو جمعها قصر كذا في برهان الزركشى والاتقان
(قوله بعد الطولى) اى نزلت بعد سورة النساء الطولى كذا في التوضيح يعنى
بعد آية التريض في سورة البقرة وهى طولى لانها نزلت بعد اربعة اشهر وعشرا
(قوله فنسخت) اى القصصى (قوله بعمومها الخ) الباء سببية متعلقة بنسخت
والضمير راجع الى القصصى ووجه عمومها انها يتناول المطلقة والمتوفى عنها
زوجها (قوله خصوص الاولى الخ) نصب على المفعولية لنسخت ووجه
خصوصيتها لانها لا يتناول غير المتوفى عنها زوجها (قوله وان كان من وجه) اى
وان كان الخصوص من وجه دون وجه وصاية متعلقة بخصوص الاولى يعنى جواب
سؤال مقدر تقديره كيف سماه خاصا مع انه عام في الواقع لانه يتناول افراد متفقة
الحدود من زمان نزوله الى الابد وكيف جمع بين الاسمين مع تباين حديهما فاجاب
بقوله وان كان من وجه يعنى آية التريض خاصة بالنسبة الى آية الحمل بالنظر
الى الواقع لان آية الحمل يتناول الى المطلقة وغيرها وآية التريض خاصة الى المتوفى
عنها زوجها فان قيل آية الحمل خاصة ايضا بالنسبة اليها فلا يكون
العام ناسخا للخاص قلت آية الحمل عامة من حيث انها يتناول جميع الحوامل
سواء كانت معتدة من الطلاق او من فوت الزوج وآية التريض خاصة من حيث
انها يتناول حاملا معيناً من الموت والنزاع في الحامل فيكون آية الحمل عامة
فثبت المدعى فان قيل كيف صح دعوى النسخ وهو معمول في حق الحامل
قلت جاز ان يكون النص الواحد منسوخا في حق بعض الاحكام دون البعض
كما في قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانها منسوخة في حق مشركى
نصارى حتى جاز تزويج نسايتهم مع انها مشركات دون سائر المشركات كذا
في شروح البردوى اقول النسخ مما خص الله بهذه الامة في حكم من التبسر بعد
نزوله ولا خلاف في جواز نسخ الكتاب بالكتاب ما نسخ من آية او نسخها نأت بنسخ
منها او مثلها وقال واذا بدنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل وكذلك نسخ السنة

بالكتاب كالفصة في صوم عاشوراء بزمان وغيره واختلف في نسخ الكتاب بالسنة
 كذا في الزركشي والبا نسخ والمنسوخ كثير في القرآن فاذا اردت التفصيل فارجع
 الى براهين القرآن (قوله وقول عثمان رضي الله عنه الخ) بالجبر عطف على قوله
 كقول ابن مسعود يعني ان الاحتجاج بالعموم في احكام قطعية من اهل اللسان
 من السلف اقول وقوله وقول عثمان خطأ فالصواب ان يقول وقول علي حين
 اختلف مع عثمان رضي الله عنهما (قوله في تحريم الاختين) اي في تحريم الجمع
 بين الاختين (قوله احلتها اية مقول قوله) وقول عثمان مع انه قول علي رضي الله عنه
 واضمير راجع الى الاختين والاية المحللة لهما قوله تعالى الا على ازواجهم
 او ما ملكت ايمانهم فانها تدل على حل وطئ كل امه بما لو كانت مجتمعة مع
 اختها في الوطئ اولا (قوله وحرمتها اية) هذا من مقول قول علي وجموعهما
 قول واحد لعلي رضي الله عنه والاية المحرمة قوله تعالى وان تتجملوا بين الاختين
 فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق
 الوطئ بملك اليمين حاصله ان حكم العام ايجاب الحكم فيما يتناوله قطعا لاحتجاج
 اهل اللسان من السلف الا ترى ان عليا مع كمال علمه بلسان العرب قال نعمند
 اولات الاحمال بعد وضع الحمل بابعاد الاجلين توفيقا بين الايتين لان آية الترتيب
 عامة وقال ابن مسعود مع كونه صدر المفسر بن بعد ابن عباس ان قوله تعالى اولات
 الاحمال الية عامة وحكمه قطعي لكنها ناسخة خصوص الاولى لانها نزلت
 بعدها وكذلك النزاع بين علي وعثمان رضي الله عنهما قال عثمان يجوز الجمع
 بين الاختين وطأ بملك يمين لان الية بعمومها احلتها وهي قوله تعالى
 او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطئ كل امه سواء كانت مجتمعة اولافقال
 علي رضي الله عنه احلتها اية كما سبق وحرمتها آية وهي ان تتجملوا بين
 الاختين سواء كان الجمع بين الاختين بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك
 اليمين لان المحرم في باب التعارض بين المحرم والمباح راجح ولو لم يكن الامام يوجب
 القطع لما جرى النزاع بينهم فان قيل كيف يصح الاحتجاج باهل اللسان في الاحكام
 القطعية للعموم فان عليا رضي الله عنه رئيس المفسرين ثم ابن عباس ثم ابن مسعود
 فلا يجوز الاستدلال بقول الادنى من علي قلت نعم الا ان السلف من الصحابة
 وعلماء الامة وائمة الدين اجعوا على قول ابن مسعود بطريق الوراثة بظنا
 بعد بطن قرنا بعد قرن الى هذا الزمان فيكون قوله شرعي راجحا بالاجماع
 فيجوز الاستدلال به وكذلك اختلف علي مع عثمان رضي الله تعالى عنهما

(قوله والمحرم راجح) يعني يأتي في باب التعارض ان المحرم راجح على الميخ صحيح فثبت ان العام يوجب القطع وثبت ايضا ان مذهب الواقعية وغيرهم مخالف لاجماع الصحابة وثبت ايضا ان قول المص وقطعا عند مشايخ العراق وطامة المناخيرين ضعيف كما اشرنا بقولنا بل عند عامة المنتقدين (قوله ونقل ابى بكر رضى الله عنه عطف بالجر على قول عثمان في الظاهر وعلى قول علي في الحقيقة يعني تمسك ابو بكر بقوله عليه السلام الأئمة من فريش بعمومه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار هذا امير ومنكم امير ولم ينكره احد فخل محل الاجماع (قوله ونحن معاشر الانبياء الحديث) اى وكنت ابى بكر قوله عليه السلام ونحن معاشر الانبياء الخ) يعني حكم هذا الحديث نسخ بعموم آية التوريت وقد اشتهر تمسك الصحابة رضى الله عنهم في توريت فاطمة رضى الله عنها بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان ابابكر رضى الله عنه روى قوله عليه السلام انا معاشر الانبياء لانورث دينارا وولاد رهبا وانما نورث العلم وفي رواية ما تركناه صدقة الحديث ولو لم يكن حكم العام قطعا لما صح تمسك الصحابة في توريت فاطمة فان قيل عدم قبول ابى بكر رد لهذا الاحتجاج قلت لم ينكر ابو بكر رضى الله عنه هذا الاحتجاج لكن عمل بنص آخر وهو قوله عليه السلام انا معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة الحديث كذا في الكشف وانت عرفت لاختلاف في جواز نسخ السنة بالكتاب واما نسخ الكتاب بالسنة ففيه اختلاف قال ابن عطية حذاق الامّة على الجواز وذلك موجود في قوله عليه السلام لا وصية لوارث كذا في الزر كشي وان صح هذا القول فكيف يصح الاستدلال بعموم آية التوريت المنسوخة فتأمل (قوله وامثال ذلك كثير من ان يحصى) يعني اكنفي المص بامثلة ثلاثة مخافة لاطالة الكلام في مثل هذا المختصر والا فامثال هذه التمسكات من الصحابة والعلماء في القرآن والاحاديث كثيرة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة وقوله تعالى والسارق والسارقة الزانية والزاني وغيرها (قوله لا يقال فهم ذلك بالقرآن الخ) هذا رد سؤال مقدر حاصله ان فهم العموم يحتاج الى القرينة لاحتمال التخصيص والقطع واليقين لا يجتمعان مع الاحتمال واذا كان الاحتمال ثابتا لا يكون العام قطعيا لان الاحتمال مع القطع متضادان (قوله لان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهرا الخ) يعني يؤدي فتح هذا الباب الى ان لا يثبت للفظ خاص حكم قطعي من مفهومه الظاهري لاحتمال المجاز مع انه قطعي عندنا

وعندكم مع احتمال (قوله لجواز ان يفهم بالقرائن) اللام متعاقبة بقوله ان لا يثبت انت
 خبر ان قوله لا يقال منع ويكتفى فيه الجواز (قوله فان الناقلين) الفاء علة الجواز
 ابيان الوقوع واما لا يحتاج علة الجواز في المنع الى العلة فاذا ثبت هذا يكون مشترك
 الالتزام مع ان احتمال المجاز لا يخرج الخاص عن القطعية بالاتفاق فالعام كذلك
 فان قيل ان في العام احتمالين احتمال التخصيص واحتمال المجز والخاص احتمال واحد
 وهو احتمال المجز فرجعه عليه قلنا للخاص احتمالان ايضا احتمال النسخ واحتمال
 المجاز فلما رجحنا قبل احتمال النسخ مشترك بين العام والخاص فثبت الرجحان اجيب
 ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان حقيقة العام باق فيما بقي
 من العدد الداخل تحت العام عندنا غير الكرخي وكان حقيقة له فكان للعام
 مسمان احد هما التكل والثاني انقدر الباقي بعد التخصيص فاحتمال ارادة
 التخصيص كاحتمال ارادة مسمى آخر في المشترك فيقطع اليقين بخلاف المجاز
 فانه يخرج عن موضوعه فبمجرد احتمال التخصيص في العام لا يثبت الاخراج
 عن موضوعه الاصل فلا يثبت به الشبهة اقول فيه بحث لان استعمال الشيء
 في الزيادة والنقصان يكون مجازا لانه لا يستعمل في تمام ما وضع له سواء كان
 بالزيادة كالتغليب او بالنقصان كاستعمال العام في الخاص وقياسه بالمشارك
 في افادة اليقين قياس مع الفارق لان المشترك وضع وضعاً كثيراً المعان متعددة
 وافادة القطع في معنى واحد انما يكون بالقرينة كالمجاز والجواب الصواب ان اللفظ
 متى وضع لمعنى معين كان ذلك حقاً ثابتاً واجباله الا ان يقوم دليل على خلافه
 ولفظ العام موضوع بازاء العموم فيكون ثابتاً واجباله فلا يجوز تركه بالبدل
 وارادة الباطن لا يصلح دليلاً يعني ارادة التخصيص من المكلف امر مبطن
 فلا يصلح دليلاً على ترك الموضوع الاصل لانه غيب عنا ونحن لا نكلف بدرك
 الغيوب لانه ليس في وسعنا بدرك الغيوب لانه تكليف ما لا يطاق ولانا اوعا ربنا
 ارادة التخصيص من المتكلم بدون الدليل لا التمس الامر على السامع وفيه تكليف
 المحال ايضا كذا في البردوى وشروحه (قوله سواء كان قياساً او خبر واحد الخ)
 يعني لا يخص العام بالدليل الظني ابتداء عندنا سواء كان الدليل الظني قياساً او خبر
 واحد خلافاً للشافعي (قوله لان التخصيص عندنا غير لحكم العام) اي مخصص
 العام اذا كان مقترباً به غير لحكم العام عندنا لا مفسر كما قال الشافعي وانما قيدنا
 بكونه مقترباً احترازاً عن النسخ فاذا كان متزاهياً يكون نسخاً واذا كان متصلاً به
 يكون تخصصاً (قوله ومفسر القطعي لا يكون ظاهراً الخ) بل قطعاً متصلاً به

ههنا خلافا للشافعي قال صاحب الكشف يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس
 وخبر الواحد عنده سواء كانا متقدمين او متأخرين كذا ذكر في كتاب الصحاح الشافعي
 (قوله ولهذا شرطنا اتصاله بالعام) اي ولاجل كون المخصص مغيرا لحكم العام
 شرطنا اتصال المخصص به وان لم يتصل به يكون متأخرا فيكون ناسخا لا مغيرا
 وان كان الخاص متقدما يكون العام ناسخا ولهذا شرطنا اتصاله به (قوله
 هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي) اي كون هذا الاتصال بالعام شرطا (قوله
 اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي) اي اذا لم يخصص العام ابتداء بالقطعي يشترط
 الاتصال به (قوله واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني) يعني اذا خصص
 العام بالقطعي اولا فيجوز تخصيص العام بالظني بعده لان حكم العام بعد التغير
 لا يكون قطعا عند البعض بل لا يبق حجة اصله عند المكرخي سواء كان المخصوص
 معلوما او مجهولا وقال غيره ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه
 على ما كان فاما اذا كان مجهولا فان قام دلائل بسقط فيبقى العام موجبا كما كان
 قبل لحوق التخصيص كذا في البرزوي فاذا عرفت هذا التحقيق يكون العام
 بعد التخصيص ظنيا في الجنة فيجوز تخصيصه بالقياس الظني وخبر الواحد
 الظني (قوله وسيجي تمام تحقيقه) اي سيجي بعد الورقتين تمام تحقيقه (قوله قال
 الشافعي التخصيص محتمل الخ) يعني ان الفقهاء الذين قالوا بالعموم اختلفوا
 في موجب العام فذهب بعضهم الى ان موجبه ليس بقطعي وهو مذهب
 الشافعي ومذهب كثير من فقهاء سمرقند كذا في الشروح (قوله لانه شايع
 في العام) اي لان التخصيص شايع فيه قال فيخر الاسلام قال الشافعي كل عام
 يحتمل ارادة المخصوص من المتكلم فيمكن فيه شبهة فذهب اليقين بالشبهة
 قولنا ان الصفة متى وضعت بمعنى كان ذلك المعنى واجبا به اي بلفظ الصيغة
 حتى يقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن اي ارادة التخصيص من المكلف
 امر مبطن لا يصلح دليلا على ترك الموضوع الاصل على ارادة المخصوص لانا
 لم نكلف ذلك الغيب فلا تبقى له هبرة اصلا انتهى ملخصا (قوله الا قلبلا
 بمعونة القرائن) كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم الباء متعلق بـ يخلفوا المقدر في قوله
 الا قلبلا اي يخلفوا العام قلبلا بمعونة القرائن كالامة المذكورة والقرائن كون
 الآية من المحكمات حاصلة ان حكم العام الايجاب قطعا وبقينا بلا شبهة اي
 بلا احتمال تخصيص ولنا ويل عندنا لانه احتمال النسخ وعند الشافعي
 التخصيص محتمل فاذا زاد قوة واحكم المراد به من احتمال النسخ والتبدل

عندنا وعن احتمال التخصيص عند الشافعي سمي محكما من احكام
البناء قال الله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم كذا في البرزوي اقول الفران
في هذا المثال انه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ يعني المعنى العموم
القديم بلفظه لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط وهو محال على الله
تعالى والله اكد بان فيضير محكما الى لا يبق في احتمال اصلا لاناس عن دليل
ولا غير ناس والكلام المؤكد غير قابل للنسخ عندنا ولا احتمال التخصيص عند
الشافعي لانه يسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين وعامة اهل العلم حتى
لم يختلفوا فيه ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون بمعنى في ذاته بان لا يحتمل القول
عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدوث العالم كالاية
الكرسى وسورة الاخلاص وغيرهما ويسمى هذا محكما لمينته وقد يكون بانقطاع
الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره كذا في شروح
البرزوي والنا كبد في الاية بان الجملة الخبرية وصيغة المباعدة لان عليم صيغة
مباعدة لانه خول من عالم كذا في البحر والارتشاف لابي حيان (قوله بمنزلة المثل)
اي بمنزلة المثل السائر اقول كون قول الشافعي ما من عام الخ بمنزلة المثل السائر
فيما بينهم لا يكون سندا (قوله يحتمل ان يكون مقصورا على البعض) اي عند الله
تعالى (قوله بناء على شيوع ذلك التخصيص الخ) في العام يحتمل ان يكون العام
العامي عن التخصيص ظاهرا عنده وانت عرفت جوابنا ان الصيغة متى وضعت
للمنى كان ذلك المعنى واجابها حتى يقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن
عند الله لا يصلح دليلا لاننا لم تكلف ذلك الغيب فلا يبق له عبرة اصلا كما سبق (قوله)
ابتداء اي يخص العام بالظني كالقياس وخبر الواحد ابتداء اي من غير تخصيص
بالظني (قوله قلنا في جوابه) اي جواب الشافعي (قوله اي ليس بمسند اليه)
اي احتمال العام للتخصيص ليس بمسند الى دليل الشافعي وهو لانه شائع في العام
(قوله فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا) اي المعنى المراد هو احتمال الناشئ عن الدليل
ههنا اي في جواب الشافعي واما المعنى المراد في جواب الواقعية وهو عدم احتمال
المعنى الغير الناشئ عن الدليل تقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطابق
لاحتمال فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل
فيجوز ان يكون العام قطعا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناس عن الدليل
كان الخاص قطعي مع احتماله المجاز حاصله حكم العام عندنا قطعي مساو الخاص

لان اللفظ متى وضع اعني كان ذلك المعنى لازماله الا ان تدل القرينة على خلافه
واوجاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغسة والشرع بالكتابة لان
خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير النابئ عن دليل وهو ان لا تدل القرينة
على خلافه لايتهر واحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص مع ان عنده
بهذا الاحتمال حكم الخاص قطعي ومحصوله نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه
اصلا فاحتمال التخصيص كاحتمال المجاز في الخاص فان قيل احتمال المجاز الذي
في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص
راجحا فالخاص كائن والعام كالظاهر فكيف يكون الظاهر كالنص في افادة
القطع قلت لما كان العام موضوعا لكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق
المجاز لانه لم يستعمل في تمام ما وضع له وكثرة احتمال المجاز لا اعتبار لها الا ترى
اذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على تمام ما وضع له
وهو المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي
لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازة كثيرة لا قرينة لها كذا في التوضيح وغيره وانما ذكرنا
هنا مع سبقه مفصلا قبل ورقة لكونه غيره من وجه (قوله فان كثرة التخصيص
بالمعنى المذكور الخ) الفاء حلة لقوله فلا ينافي (قوله في عام لم يقارنه بمخصص الخ)
متعلق بقوله لا يصلح حاصله لانتم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال
شايع في العام بلا قرينة بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول
بالعام فان لم يكن المخصص مقارنا موصولا بل متراخيا يكون ناسخا لا مخصصا
وكلامنا في مخصص العام فبني الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وهو
في غاية الاشروع فيه فلا يكون قصر العام على بعض مسمياته شايعا ولا يكون
التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال مستندا الى دايله وهو الشروع اقول
فيه بحث لان مراد الشافعي بالتخصيص قصر العام على بعض مسمياته سواء
كان بغير مستقل كاسبق ام بمستقل موصول او تراخ ولا شك بهذا المعنى في
شيوعه وكثرته فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير
المستقل او بالمستقل المتراخي فالاولى ان يقول المص لا يصلح ان يكون دليلا على
تخصيص حكم العام على بعض المسميات في عام لم يقارنه بمخصص عندنا بدل
قوله على اختصار الحكم على بعض المسميات الخ لان الخصم يقول قصر العام
على بعض المسميات شايع فبمعنى ان اكثر المسميات مقصور على البعض سواء كان

بغير مستقل او بمستقل موصول او مترشح فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع
 الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا فبصير دليلا على احتمال الاقتصار
 على بعض المسميات فلا يكون قطعيا فثبت ان التخصيص الذي هو القصر
 عند الخصم شائع كثير في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد
 التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فيصير ظنيا في الجميع
 فلا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله لا يصلح ان يكون دليلا
 على اقتصار الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه بمخصص الخ بمعنى يفتق
 الخصم فيكون احتمال العام للتخصيص ناشيا عن دلاله الا ان يقال التخصيص
 ان كان بغير مستقل او مترشح فلا يكون تخصيصا اصلا او يكون ناسخا
 لا تخصيصا عندنا فيكون مراد المصنف بقوله احتمال العام للتخصيص احتمال
 غير ناش عن الدليل اى ليس بمسند اليه الخ عندنا وان كان مسندا اليه
 عنده لا يكون كثيرا شائعا بل قليلا جدا فان قيل قال السبوطي قال القاضي
 جلال الدين البلخي بمقام العام على عومه عزيز اذا من عام الا ويخيل فيه
 التخصيص نحو قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم قد يخص منه غير المكلف
 وحرمت عليكم الميتة خص منه حائض الاضطرار وميتة السمك والجراد وحرم
 الربوا خص منه العربا وذكر الزركشي انه في القرآن كثير قلت مع كونهما شافعين
 اورد عليهما بالآيات السابقة بقوله تعالى الله ما في السموات والارض والله
 بكل شئ عليم ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم ربك احدا الله الذي خلقكم
 ثم يميتكم ثم يحييكم الله الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة الله الذي جعل لكم
 الارض قرارا فان قيل هذه الايات كلها في غير الاحكام الشرعية فالظاهر
 ان مراد البلخي انه عزيز في الاحكام الشرعية قلت ان النزاع في تخصيص
 العام مطلقا سواء كان في الاحكام الشرعية او في غيرها مع ان في الاحكام الشرعية
 لا يخيل التخصيص نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية فانه لا تخصيص
 فيها ويكفي هذه الآية لتقص قول البلخي ما من عام الا ويخيل فيه التخصيص
 وقول الشافعي ما من عام الا وقد خص منه البعض وهذا ما يتسر لنا في هذا المقام
 (قوله فان علم التاريخ يخصه) اى الخاص العام ان قارنه فان قيل الصواب ذكر
 قوله فان علم التاريخ بعد قوله وينسخه الخ لانه ان قارنه يخصه سواء علم التاريخ
 اولا قلت جوابه يفهم من قوله في النزول لان المقارنة في القراءة والترتيب لا يدل
 ان يكون موصولا في النزول ما لم يعلم تاريخه اقول يدل هذا على شرف علم التاريخ

(قوله الاول) يعنى مقارنة الخاص للعالم وكان بينهما عموم وخصوص مطلق
 (قوله نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا الخ) يعنى خص الربوا من قوله
 احل الله البيع لان الربوا بيع ولكنه خص منه البيع العام فيكون بينهما عموم
 وخصوص مطلق المشهور في تخصيص العام بالخاص وفي الخصوص والعمرم
 مطلقا بين الاصوليين قوله تعالى اقتلوا المشركين ولا تقبلوا اهل الذمة لالمثال
 الذى ذكره المصنف لان الربوا مجهول لان الربوا المكيف حرام لانفس الربوا
 لان طلب الفضل حلال بالاجماع كذا في شروح البرزوى وفي كون الربوا
 المكيف حراما بحث لانه خص منه العربا كذا في الاتقان وقال ابن لاثير في النهاية
 في الحديث انه عليه السلام رخص في العربية والعربا انتهى وتفسيرها مذكور
 فيه وفي شروح صحيح البخارى وشروح المصباح قال الجوهرى وفي الحديث
 انه رخص في العربا بعد نهيه عن الزانية لانه ربما نادى بدخوله عليه فيحتاج الى ان
 يشتريها منه بتمفرغ رخص له ذلك والعربية الرطب انتهى فعلى هذا لا يكون حرمة
 الربوا قطعا بالخاص فيكون حكم العام في الثانى مجهولا فتأمل (قوله والثانى
 نحو قوله تعالى والذين يتوفون الخ) اقول هذا مثال لتأخر العام عن الخاص
 وعكسه حاصله ان علم التامخ فالتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام
 ناسخ الخاص وعلى الثانى الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به كالتامخ
 الاول وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متاخبا عنه كما في الآيتين على رأى ابن
 مسعود رضى الله عنه لاهلى رأى على رضى الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال
 متراخ عن قوله والذين يتوفون عند ابن مسعود فن حيث انه عام من وجه خاص
 من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى
 والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص
 بالعام المتأخر ينبغى ايضا ان يفيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول
 افرادا لا يتناوله العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق
 ضمير الحوامل قلت هو من هذه الخبيثة يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا
 من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل
 ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر
 عنه بالعام فانه انما يكون من حيث تناوله الخاص المتأخر وغيره وهذا التحقيق
 معنى قول المصنف في المتن الآتى بعد وينسخ الخاص بالعام ان تقدم الخ (قوله
 وقائدة كونه ناسخا لا مخصصا) ان العام حيثما يكون قطعيا في الباقي ووجهه

ان الخاص اذا كان متراخيا بعدم مقداره من العام فيكون للعام مستبان احدهما
الكل والثاني القدر الباقي بعد النسخ فارادة الباقي مسمى آخر بعد النسخ
كارادة مسمى آخر في المشترك فيقطع اليقين كذا في شروح البرزوي (قوله لا
كالعام المخصوص منه البعض فانه ظني في الباقي الخ) ووجهه ما قاله فخر الاسلام
والصحيح من مذهبن ان العام يبقى حجة بعد المخصوص معلوما كان المخصوص
او مجهولا الا ان فيه ضرب الشبهة وذلك مثل قول الشافعي في العموم قبل
المخصوص ودليل صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم
ودليل ان في ذلك شبهة اجابهم على جواز التخصيص بالقياس وخبر الاحاد
انتهى بخلاف العام المنسوخ لانه لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص
اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم بالتخصيص المعارضة لانه
يبين ان المخصص لم يدخل (قوله ايضا) اي كناول العام للافراد ظاهرا
في التخصيص (قوله الى الآن) اي الى هذا الآن (قوله خرجت عنه الخ) خبر
ان اي خرجت الافراد الداخلة عن حكم العام (قوله من بعد الخ) اي من بعد
العلم الى تاريخ الخاص (قوله يلزم من هذا) اي من هذا التحقيق الذي ان
التخصيص بيان الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب
اتصال المخصص وفي النسخ التراخي ان لا يجوز تخصيص العام المخصوص
من الكتاب بالقياس وخبر الواحد للقطع بتراخي القياس وخبر الواحد عن العام
المخصوص القطعي من الكتاب اقول الاولى ان يقول وخبر الاحاد لان العام
دون الخبر الواحد يعني ان العام المخصوص من الكتاب يكون ادنى درجة
من الخبر الواحد لان خبر الواحد قطعي من حيث الاصل لكن الشبهة وقع
في الرواية والنقل اما العام فالشبهة في كل فرد من افراده لانه يحتمل ان يكون
مخصوصا بتعليقه او بتفسيره فكان الشبهة في العام في الاصل وفي الخبر
في الوصف كذا في البرزوي وشروحه (قوله ان ما بعده) يعني ان القياس الذي
حصل تخصيصه بعد المخصص الاول تفسير لا تغيير حاصله ان المخصص
نوهان نوع يقابل النسخ وهو المخصص الاول المغير الواقع ونوع هو
المخصص المفسر اقول لا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف قال فخر الاسلام
جواز تخصيص العام المخصوص بالقياس وخبر الاحاد باجماع السلف
انتهى قال الشراح اذا صح تخصيصه بالقياس ثبت فيه ضرب شبهة يعني
يكون العام حجة ولا يكون قطعا يوجب العمل ولا يوجب العلم واذا خصص

بدليل مقارن مستغل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل شرع كالمقياس وخبر
الاحاد بلا خلاف ويكفي الاجماع بالحجة ولا يحتاج الى التكلف (قوله وان جهل
حل على المقارنة الخ) يعنى اذا تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حل
على المقارنة مع انه في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ لكن لما جهلنا
الناسخ والمنسوخ حل على المقارنة (قوله امثلا يلزم الترجيح بالامر ج) الام
متعلقة بحمل (قوله فثبت بينهما حكم المعارضة في متاهلها) كراى
على رضى الله عنه بابعدا الاجلين في الحامل المتوفى عنها زوجها الا في المطلقة
اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني
(قوله وره) اى دون العام انت عرفت ان حكم العام عند الشافعي فيخص
بالفطحي مطلقا وبالظني ابتداء كالمقياس وخبر الاحاد لان القياس ظني والعام
كذلك عنده فيجوز تخصيص العام الظني ابتداء بهما (قوله ويرده الضمير) راجع
الى مطلقا او تأخرا (قوله اتفاق اهل العلم الخ) اقول هذا الرد لا يضر الخصم
لان عند الشافعي لا عرف في النفي النكرة ولا في دخول لا عليها ولهذا
قال فخر الاسلام مثاله قول علمائنا وقال الشراح واحتراز بقول علمائنا عن قول
الشافعي فان عنده لا يطلق على عرف انتهى بانه ان النكرة المنفية بمحمل
نفي صفة الوحدة ولا يكون المراد في نفس الحقيقة مثل ان يقول ما رأيت رجلا
بل رجلين او رجلا كذا نقل عن سبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك
انتهى (قوله على اندراج زيد في قول المولى لعبد له لا تضرب احسدا بعد قوله
اضرب زيدا الخ) لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم بالاتفاق (قوله فان مجرد
العقل يخص ذاته تعالى منه) اى من الشئ لان ذاته منزّه عن الخلق (قوله ومنه
تخصيص الصبي والمجنون من خطايا الشريعة الخ) اى ومن هذا القبيل يعنى
من تخصيص مجرد العقل بتخصيص الصبي والمجنون من خطايا الشريعة لان
خطايا بات انما يكون بامر تكليفي وهما ليسا من المكلف فيخصان بمجرد العقل
(قوله وعن الحسن) عطف على قوله عن العقل اى احتراز بكلام عن الحسن
ايضا (قوله نحو او ثبت من كل شئ) وفي التمثيل بقوله او ثبت بكل شئ رد على من زعم
ان التخصيص لا يجري في الخبر كالتسليم لانه يؤدى الى الكذب والغلط وهو محال
على الله تعالى وهذا قول من فرق بين الخبر وبين الامر والنهي فيتوقف في الخبر
واجرى الامر والنهي على العموم وهذا قول حكاها ابو الطيب بن شهاب عن ابي
الحسن الكرخي كذا في شروح البردوى (قوله فان قيل المدرك بالحس) الى وقوله

قلنا عبارة التلويح بعينها (قوله قلنا معنى تخصيص الحس الخ) حاصل الجواب رد
قول اتفنا زاني في التلويح قال فيه تسامح لان المدرك بالحس هو اذله كذا وكذا وامانه
ليس له غيره ذلك فانما هو بالعقل لا غير انتهى ا وبيان وجه المسامحة
(قوله وعن العادة) عطف على قوله عن الحس اوصلى قوله عن العقل (قوله
لاياً كل رأسا فبقع على المتعارف) اقول فيه نوع مسامحة لان قوله لاياً كل
رأسا ان كان نهياً يقع على العموم لان البكرة في سياق النفي لكن المراد اوحلف
لاياً كل رأسا فبقع على المعهود المتعارف في الحلف لان الرأس وان كان مستعملاً
عرفاً في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس
العصفور والجراد والفاة فيخص بما يكون متعارفاً ان يكس في النور ويباع
مثنواً وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابوح اولاً برأس
البقر والغنم والابل وثانياً برأس البقر والغنم وابو يوسف ومحمد رحمهما الله
برأس الغنم (قوله وعن تفاوت بعض الافراد الخ) عطف على قوله وعن العادة
(قوله كل مملوك كذا حيث لا يقع على المكاتب) اي اذا قال كل مملوك لى حر
لا يقع على المكاتب ويسمى مشككاً بمعنى اللفظ الموضوع اعنى مملوك لمعنى
لا يستوى فيه جميع افراد بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب
او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككاً لانه
يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطئ اعنى ما وضع لمعنى واحد يستوى
فيه الافراد فلو قال كل مملوك لى فهو حر لا يدخل فيه المكاتب انقصان المالك فيه
لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا واطئ
المكاتب بخلاف المدبرة وام الولد كذا في التلويح اقول عدم دخول المكاتب فيهم
من اطلاق مملوك فانه ينصرف الى الكامل وكال المالك في القن لاقى المكاتب فخرج
المكاتب عن قوله كل مملوك كما خرج الزمنة باطلاق رقبة في قوله تعالى وتحرير
رقبة (قوله او بالزيادة) عطف على قوله اما بالنقصان (قوله كالفكاهة حيث
لا يقع على العنب) يعنى اوحلف لاياً كل فاكهة ولا ينة له لم يحنث بأكل العنب
والرطب والمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلا منهما وان كان فاكهة لغة
وعرفاً الا انها معنى زائداً على التفكه اي التاكيد والترميم وهو اى المعنى الزائد
الفدائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخصص من عموم الفاكهة (قوله فان كلا
منها) اي كل عام لحقه الخصوص من كلام او عقل او حس او عادة او تفاوت

بعض افراد (قوله لأجمل العام ظنيا في الباقي مطلقا الخ) وذهب الكرخي
وابوعبد الله الجرجاني وعيسى ابن ابان في رواية وابوثور من متكلم اهل الحديث
وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى البيان
سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة
او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب اخص
المخصوص اذا كان معلوما كذا في البردوي والكشف (قوله يكون العام في الباقي
قطعا) يعني قال غير الكرخي ومن تبعه اذا لحق العام خصص ان كان معلوما
بقي العام فيما وراء المخصوص المعلوم حجة قطعا على ما كان لانه موجب قطعي
قبل التخصيص ويبقى قطعا بعده حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
ومن قال ان موجب ظني يبقى عنده ظنيا وحاصل هذا القول ان تخصيص
العموم بمخصوص معلوم لا يؤثر في العام اصلا كذا في الكشف (قوله وان
اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا) لتخصيص الربوا من قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا الآية وهو اي الربوا مجهول لان الربوا المكيف
حرام لانفس الربوا لان طلب الفضل حلال بالاجماع فيكون مواضع الشبهة
وفيه ضرب جهالة واختلاف اي لا يعرف انه شبهة يعتبرام لا والصحيح من مذهبا
ان العام يبقى حجة بعد المخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا لان فيه
ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعي في العموم قبل المخصوص ودليل صحة
هذا المذهب اجماع السلف ودليل ان في ذلك شبهة اجماعهم على جواز
تخصيص العام المخصوص بالمجهول بالقياس وخبر الاحاد كما سبق كذا في البردوي
(قوله قلنا لا تصور التراخي فيما سوى العرف الخ) لان التراخي في العرف جائز
بناء على جواز تبدل العرف بحسب تبدل الازمان والاعصار (قوله حتى يحتاج
الى التقييد بالاتصال) فان قيل هذا يخالف ما ذكر في الجواب في قوله تعالى قلنا
لم يشترط الاتصال في مطلق التخصيص بل في التخصيص المغير وهو ليس الا التخصيص
الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تعبير قلت هذه التخصيصات
كلها التخصيص الاول فلا يحتاج الى التقييد بالاتصال لانه شرط (قوله وقد ترك
التقييد) اي وقد يترك التقييد في العرف وان كان يحتاج اليه لتصور التراخي
فيه بناء على جواز تبدل العرف بحسب تبدل الازمان والاعصار للاعتداد على
ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص اقول فيه بحث لاناسلنا كون هذا
التخصيصات المخصص الاول لكن لانسلم ان كونها متصلا بالعام فان مجرا

العقل يخص ذاته تعالى من الشيء ولم يتصل التخصيص الى القرآن بل متراخ
 عنه البتة وكذا تخصيص المجنون والصبي من خطابات الشرع متراخ البتة وكذا
 سائر التخصيصات فتأمل (قوله مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية
 وبدل البعض لان الاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده لكنه غير
 مستقل لانه يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه وكذا الشرط الذي يخص
 العام على بعض افراده لا الشرط المقدم على التالى مثلا الشرط يوجب قصر
 صدر الكلام على بعض التقادير ولا يكون تاما بنفسه نحو انت طالق ان دخلت
 الدار والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو اتعوا
 الصيام الى الليل وما وراء الغاية نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ولا يكون
 تاما مستقلا بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام وكذا في بدل البعض نحو قوله تعالى
 والله حج البيت من استطاع اليه سبيلا وبدل البعض يوجب القصر على البعض
 فالمستطيعون بعض الناس لا كلهم اقول فيه بحث قال ابو حيان في الارشاف البديل
 تابع مستقل بمقتضى العامل تقدير دون متبع ومستقل يخرج النهى وعطف
 البيان والتوكيد واكثر النحاة على ان العامل في البديل مقدر وهو بلفظ الاول
 فهو من جملة ثانية لامن الجملة الاولى ولا ينوى بالاول الطرح وقد صرح سيبويه
 بان البديل من جملة ثانية ثم قال القسم الثانى بدل البعض وشرط هذا البديل ان ترد
 المسئلة الى اصلها الذي اختصرت منه بان يظهر العامل كثيرا انتهى فعلى هذا
 الكلام جملتين كما كان قبل ان يقتصر ويظهر العامل كثيرا انتهى فعلى هذا
 التحقيق لا يصح الاحتراز عن بدل البعض ولهذا ترك صاحب التنقيح وغيره ذكر
 بدل البعض وذكر الصفة بدله وقال والصفة توجب القصر على ما توجد فيه
 الصفة نحو في الابل السائمة زكوة وانت خبير ان الصفة ليست بمسئلة بل عرض
 قائم بالموصوف وان لم يوجد الموصوف يكون معدومة لا محالة والعدم لا يعمل
 (قوله فان شيئا منها) اى من الاستثناء والشرط الخ (قوله مع انه لا يسمى عندنا
 مخصصا) بل يسمى قصر العام على بعض ما تناوله (قوله لا يجمل العام دايلا
 ظنيا الخ) لان العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه
 للباقي ان كان المخرج معلوما فالعام دايلا بلا شبهة (قوله كما كان قبل القصر
 على البعض) اى كما كان العام دايلا قطعا عندنا قبل القصر على البعض (قوله
 لعدم موث الشبهة لانه) اى موث الشبهة (قوله اما جهالة المخرج) يعنى ان كان
 المخرج مجهولا وجب جهالة في الباقي لانه لم يبين مالم يدخل تحت افراد العام

وأما إذا كان معلوماً يكون العام حقيقة في الباقي كما عرفت فيوجب قطعاً عندنا
 (قوله وغير المستقل لا يعتمد) أي غير المستقل وهو الاستثناء لا يعتمد على التعليل
 ولا يقبله لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقي
 فيبقى الباقي كما كان قبل الاستثناء عندنا قبل الاستثناء لا يقبل التعليل قطعاً كما
 أورد من عشرة خمسة يبقى الباقي خمسة قطعاً (قوله وإن كان مجهولاً) أي
 إن كان المخرج بالاستثناء مجهولاً (قوله كما إذا قال عبيدي أحرراً بعضاً) أو قال
 لغلان على ألف الاشياء (قوله وأورد ذات جهالة) أي أوجب جهالة المستثنى جهالة
 الباقي في المستثنى منه بالاجماع (قوله فلم يصلح للحجية) أي إن صار مجهولاً لم يصلح
 حجة بنفسه كالمجهول (قوله إلا أن يبين المراد) يعني يجب التوقف فيه إلى أن يبين
 المراد وإن لم يبين فالتأني يجب على المقر بالبيان (قوله فانه أيضاً) أي فإن
 الناسخ كالتخصيص يخصص العام بكلام مستقل لكنه مترادف عنه لا يسمى تخصيصاً
 عندنا خلافاً للشافعي (قوله لا يجعل العام ظنياً في الباقي) لأن المخرج به أي المخرج من
 العام بالناسخ (قوله إن كان مجهولاً) أي إن كان المخرج بالناسخ مجهولاً (قوله
 يسقط بنفسه) أي يسقط الناسخ المجهول يعني لما كان الناسخ كلاماً مجهولاً
 وإن كان مستقلاً بنفسه لا يصلح معارضاً للدليل والعام القطعي فيما إذا كان خاص
 فيما إذا كان مجهولاً لا يصلح دليلاً ولا يعارضه بل يسقط بنفسه (قوله ولا يعتمد
 جهالة في العام) أي لا يؤثر جهالة الناسخ لعدم كونه دليلاً به في العام القطعي
 (قوله فيبقى كما كان) أي يبقى العام قطعاً عندنا كما كان قبل الناسخ المجهول (قوله
 وإن كان معلوماً) أي إن كان المخرج بالناسخ معلوماً (قوله لأنه لا يعتمد التعليل)
 أي لأن المخرج المعلوم لا يعتمد التعليل كما يعتمد المخصوص المعلوم لأن التعليل
 يعمل على سبيل البيان والتفسير لا على سبيل المعارضة بالنص بخلاف الناسخ فانه
 يعمل على سبيل المعارضة به فلا يصح تعليله (قوله لاستلزامه كون القياس ناسخاً الخ)
 اللام متعلق بلا يعتمد أي لاستلزامه تعليل كون القياس ناسخاً يعني لو صح تعليل الناسخ
 بخلاف مع كونه معارضاً للنص يصير القياس معارضاً للنص وهذا لا يصح بالاجماع
 المخصص فانه مبين والقياس يصح مبيناً فيصح تعليله فان شرط التعليل أن يثبت
 الحكم بالقياس على وفق المنصوص عليه وهو يعمل على سبيل البيان فكذا
 تعليله يعمل على سبيل البيان بخلاف الناسخ فان تعليله إن كان يعمل على
 الناسخ يصير القياس معارضاً وإن كان يعمل غيره يصير مخالفاً بخلاف التخصيص
 ابتداء بالقياس بحيث لا يجوز لأن الأصل الذي استلزم منه القياس لا يصلح مبيناً

لهذا العام لأنه لم يتناولوه وإذا لم يصلح الأصل مينا لا يصلح القياس مينا أيضا
وإذا لم يكن مينا يكون معارضا وأنه لا يجوز في القياس كذا في البردوى وشروحه
(قوله دليلًا ظنيًا) أي يكون العام القطعي حجة ظنية بعد التخصيص لأن ما كان
ثابتًا باليقين لا يزول بالشك ولكن تمكن فيه شبهة جهالة فأورثت زوال اليقين
فيوجب العمل دون العلم كذا في الشروح (قوله فيخص أي العام المخصوص
منه البعض) أقول هذا متفرع على اختلاف القوم في العام الذي لحقه خصوص
قال أبو الحسن الكرخي لا يبقى حجة أصلاً سواء كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً
وقال غيره إن كان المخصوص معلوماً بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان
حجة منه وأما إذا كان المخصوص مجهولاً لا يسقط حكم العام وقال بعضهم
إن كان المخصوص معلوماً بقي العام فيما وراءه على ما كان وأما إن كان مجهولاً
فإن دليل المخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العوالم
لما دخلها من المخصوص والصحيح من مذهبنا أن العام يبقى حجة بعد المخصوص
سواء كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً إلا أنه ضرب شبهة ودليل أن في ذلك
شبهة اجتمعهم على جواز التخصيص بالقياس وخبر الواحد كذا في البردوى
(قوله بالظني من القياس وخبر الواحد الخ) من بيان الظني أنت عرفت قبل
أن العام المخصوص من الكتاب أدنى درجة من خبر الواحد لأن خبر الواحد
قطعي من حيث الأصل لكن الشبهة وقع في الرواية والنقل أما العام فالشبهة
في كل فرد من أفراده لأنه يحتمل أن يكون مخصوصاً بشبهة أو تفسيره فكان
الشبهة في العام في الأصل وفي خبر الواحد في الوصف فاستقام أن يعارض
لعام القياس بخلاف خبر الواحد لأنه تعين بأصله فلا يعارضه القياس هكذا
حقق فخر الإسلام مرة بعد أخرى فالأولى أن يقول بخبر الواحد (قوله لأن الظني
يفسر الظني) أي الظني من القياس وخبر الواحد بين الظني من العام المخصوص
(قوله وقد سبق أن التخصيص تفسير) أي قد سبق قبل ورقة في جواب سؤال
تراخي القياس عن العام المخصوص بقوله لم يشترط الاتصال في إطلاق المخصوص
الخ (قوله لشبهة الاستثناء والنسخ الخ) متعلق بقوله ظنيًا (قوله في المجهول)
متعلق بقوله لشبهة الاستثناء يعني إذا كان المخصوص مجهولاً لا يبقى العام
المخصوص حجة ظنية لشبهة الاستثناء المجهول بحكمه والنسخ المجهول
بصيغته (قوله يعني أن المخصص يشبه الاستثناء بحكمه) يعني أن المخصص الأول
بمنزلة الاستثناء المجهول في التعبير بما قبله حكماً وإن كان فارقاً في الصيغة (قوله لأنه

الدفع وبيان عدم الدخول الخ) متعلق يشبهه ووجه الشبه ان المخصص يدفع
الحكم على جميع افراد العام ويتبين افراد العام الغير الداخلة تحت حكم العام
لارفع الحكم عن البعض بعد ثبوته كافي النسخ (قوله ويشبهه النسخ) بصيغته
لاستقلاله لان المخصص كلام تام مستقل بنفسه (قوله فهو مستقل من وجهه
دون وجهه) اى المخصص مستقل بوجه مشابهته الى النسخ المجهول في كونه
كلما كاملا في نفسه وغير مستقل في مشابهته الى الاستثناء المجهول (قوله
ان يعتبر بهما) اى بالشبهين (قوله ولا يطل احدهما بالكلية) كما قال ابو الحسن
الكرخي ومن تبعه الا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله كالا نسخ المجهول) اى يبنى
العام قطعيا كما كان بهذه المشابهة (قوله كافي الاستثناء المجهول) اى لا يبنى
جهة بمشابهة الاستثناء المجهول كما قال غيره احرار الا بعضا لانه يتوقف فيه
الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح جهة بنفسه كالمجهول (قوله فوقه الشك
في سقوط العام) اى وقع الشك في داليل الخصوص (قوله فوجب العمل دون
العام) اى يوجب الشك العمل اهتماما لا العلم لان اليقين لا يجتمع مع الشك (قوله
وصحة التعليل في المعلوم عطف على قوله يشبه الاستثناء الخ) يعنى اذا كان متناول
الخصوص معلوما يكون العام دليلا ظنيا لصحة التعليل في المعلوم فيخص
بالظنى من القياس وخبر الواحد (قوله يصح تعليله الخ) لان المخصص هنا
نص معلوم قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل (قوله فاذا لم يدرك
عالمه الخ) اى حالة المخصص المعلوم يعنى اذا لم يدركه المخصص من العام (قوله
فا احتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص) لان الاصل في النصوص التعليل
فصير قدر ما تناوله العام مجهولا على اعتبار صيغة النص (قوله واذا دركت) اى حالة
المخصص المعلوم (قوله فاحتمال الغير) اى احتمال غير العلة المدركة (قوله قائم
لما في العال من التراجع) كتراسم على الاثمة على المخصوص الواحد (قوله وانما عدل
عن تقرير القوم) اى عدل المص عن تقرير القوم في الصحيح من مذهبا ان العام
يبقى جهة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة
(قوله فيوجب جهالة في الباقي) اى يوجب التعليل جهالة فيه لان المعلوم
اذا كان معلولا يجوز ان يلحق به من افراد العام شئ فلا يدري كمية الخارج
فلا يبقى جهة (قوله ومن جهة عدم استقلاله) اى من جهة اعتبار حكمه لا يصح
تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فبقى العام قطعيا على حاله كما كان قبل التخصيص
على عكس ما ذكر في المخصوص المجهول ووجه عدم تعليل الاستثناء لانه عدم

والعدم لا يعمل يعني ان الاستثناء في حكم العدم لانه وصف اوجزه الجملة
وكلاهما في حكم العدم من حيث انه لا يستقلان في افادة الحكم وصحة الحكم
وله وجه اخر وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد التثنية فكله تكلم بالقدر الباقي
دون المستثنى شرحة لفلان على عشرة ادره ما تقديره لفلان على تسعة
دراهم فثبت ان الاستثناء في حكم العدم تقديرا وكذلك حكم العام مع دليل الخصوص
لان دليل الخصوص يبين ان قدر الخصوص لم يكن داخل اصلا فصار
معدوما حكما والعام يتناول الباقي ابتداء كذا في البرهان (قوله فوقع الشك) الغاء
فذايكة اي اذا ثبت احتمال التعديل في المخصوص فوقع الشك لانه يصير
مخصوصا من جملة افراد العام ويصير قدر ما تناوله العام مجهولا لانه يجوز
ان يلحق بالمخصوص المعلوم بشئ من افراد العام فلا يدري كمية الخارج منه
فيلزم من جهاته جهاته هذا على اعتبار صيغة النص فيخرج العام من ان يكون حجة
وعلى اعتبار حكمه وهو الاستثناء المعلوم يبقى العام موجبا للحكم قطعا لان
حكم الاستثناء من المعلوم قطعي فلم يخرج العام عن الدلالة بالشك فصار
العام مشكوكا بالنظر الى اصله انه حجة ام لا فاشبه دليل القياس فاستقام ان يعارضه
فيخصه (قوله وهو) اي وقوع الشك (قوله لا يبطل اصل الحجة) اي لا يبطل
الشك اصل الحجة وهو عام قطعي في الحكم عندنا وحجة يقينية (قوله بل وصفها)
اي بل يبطل وصف الحجة وهو قطعي او يقيني (قوله لما يرد عليه) اللام متعلقة
بقوله وانما عدل وضمير يرد راجع الى ما وصل به الى تقرير القوم (قوله انكم قائلون
بصحته تعليله الخ) ان بيان لما يرد وضمير تعليله راجع الى معلوما حاصل الايراد
لما ثبت تعليل المخصوص المعلوم على اعتبار صيغة النص وهي دليل الخصوص
التي يتحقق بها شبه النسخ ثبت ان النسخ يحتمل التعديل فيجب ان يبطل
العام عندهم بتخصيص العام بالمخصص المشابه للنسخ فلا يبقى الجهالة حتى
يكون ظنيا بل يكون المخصوص المعلوم المشابه بالنسخ ويبطل حكم العام
بالكتابة فيفيد اليقين اقول في جواب ان النسخ من حيث انه نص مستقل
بنفسه يقبل التعديل اما من حيث انه يعمل على سبيل المعارضة لا يعمل لان
شرط التعديل ان يثبت الحكم بالقياس على وفق المنصوص عليه وهو يعمل
على سبيل البيان وكذا تعليله يعمل على سبيل البيان بخلاف النسخ فان
تعليله ان كان يعمل عمل النسخ يصير القياس معارضا مع انه قياس وان كان
يعمل عمل غيره يصير مخالفا فثبت ان النسخ يحتمل التعديل ولكن لا يعمل لما منع

ولا مانع في دابل الخصوص فيكفي في الشبهة هذا المقدار (قوله ولا ينفكم
 شبه الاستثناء) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان دليل الخصوص وان شابه
 الناسخ من حيث الصيغة لكنه يشابه الاستثناء من حيث انه مبين وبهذه
 المشابهة لا يلزم التعليل لعدم استقلال الاستثناء حتى يلزم الايراد فاجاب بقوله
 ولا ينفكم شبه الاستثناء لان الاستثناء لا يمنع عندكم التعليل كمن قال بانقطاعية ان علم
 الخصوص كاستثناء المعلوم ومنع التعليل لان الاستثناء لا يحتمله وسيأتي
 تحقيقه بعد اسطر يعني ان دليل الخصوص عندكم يشابه الناسخ من حيث
 الصيغة ويشابه الاستثناء من حيث انه مبين فلا يمنع مشابهة دليل الخصوص
 بالاستثناء التعليل بل التعليل دليل الخصوص هنا في اثبات الجهالة والا يلزم
 بمشابهته الى الاستثناء فقط ان يبقى العام قطعيا كما في الاستثناء المعلوم لاطنيا
 والمرد على هذا اقول انت عرفت جوابنا وحاصله ان دليل الخصوص يشابه
 الناسخ من حيث الصيغة ولا يشابه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء
 من حيث انه مبين ولا يشابه في عدم الاستقلال وعدم التعليل في الناسخ
 باعتبار كونه معارضا وفي الاستثناء باعتبار كونه غير مستقل وهذان الوصفان
 معدومان في دليل الخصوص فيقبل التعليل فدخلت الشبهة ايضا يعني
 كالمجهول وقد عرف ان العام موجب فلا يبطل بالاحتمال ولكن تمكنت فيه
 الشبهة فوجب العمل دون العلم بهذا الملخص الشروح ويمكن ان يقال ابطال
 العام بالخصيص ان كان نسخا فلا جاع وعدم ابطاله بالخصيص بالاجماع
 ايضا فلا يرد (قوله فانه لما شبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله اي لما شبه الخصوص
 الناسخ بصيغته اعتبر حال الناسخ في الخصوص بسبب مشابهة صيغته
 صيغته في كونها كلاهما ملامستين) (قوله ان كان مجهولا يسقط بنفسه)
 ولا يتعدى جهالة الى العام فيبقى العام كما كان قطعيا عندنا (قوله وان كان
 معلوما لا يصح تعليله) اي ان كان الناسخ معلوما في بعض تناوله العام فان الحكم
 فيما بقي من العام بعد ورود الناسخ معلوم في البعض لا يتغير بسبب احتمال
 التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة والممانعة وهما انما يكون بين
 الدالين القويين ولا يمتدح بين النص والقياس فلو قلنا بالتعليل يصير القياس
 معارضا للنص فهذا لا يجوز بالاجماع كما قلنا (قوله والخصيص مثله فيكون
 حكمة ايضا) اي التخصص مثل الناسخ في كونه كلاهما تاما مستقلا فيكون
 حكمه مثله في كونه قطعيا فلا يصح تعليله ايضا اقول هذا يخالف الاجماع

لأن المخصص مبین والقياس يصح ان يكون مبينا فيصح تعليله بخلاف
العام فانه يعمل على سبيل المعارضة فلا يصح تعليله لانه لو صح يصير
القياس معارضا للنص وهذا لا يجوز بالاجماع كما سبق فيكون ان يشابه الناسخ
من حيث الصيغة فقط لامن حيث انه معارض فيكون هذا الوصف معدوما
في دلائل الخصوص فيقبل التعليل وهو الحق (قوله وقيل لا يبق حجة) القائل ابو
الحسن الكرخي (قوله كالاستثناء المجهول) يعني احتج الكرخي بان دلائل خصوص
العام اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة في باقي العام لان الخصوص بمنزلة
الاستثناء المجهول في تغيير ما قبله وان فارقه في الصيغة واذا صار كالاستثناء اوجب
جهالة جهالة الباقي كالاستثناء المجهول فانه يوجب جهالة في المستثنى منه
بالاجماع حتى اوقال اعلان على الف الاشياء يتوقف فيه الى البيان واذا صار
مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجهول بل يجب التوقف فيه ويجب عليه البيان
حاصله ان الشيخ ابو الحسن الكرخي الحق دليل الخصوص اذا كان مجهولا
بالاستثناء المجهول والجامع ان دليل الخصوص يبين ان قدر المخصوص لم يكن
داخل تحت انعام الاستثناء يبين ان قدر المستثنى لم يكن داخل تحت المستثنى منه
(قوله واما اذا كان معلوما) اي اذا كان المخصوص معلوما فكذلك (قوله لانه كلام
مستقل في عادته بنفسه) اذ هو لا يفتقر الى صدر الكلام (قوله ولا يدري كم خرج
بالتعليل) يعني على تقدير التعليل لا يدري اي قدر منه باقي العام صار مخصوصا
فصار كما لو خص منه بعض معلوم وبعض آخر مجهول فصار بمنزلة جهالة
المخصوص وجهالة المخصوص توجب جهالة الباقي فلا يبق حجة فان قيل
المخصوص المعلوم لا يصير كالمجهول البتة قلت المعلوم اذا كان معلوما لا يجوز
ان يلحق به شيء من الافراد الباقية فبصيره مجهولا فصار دليل الخصوص معلوما
كان اوجبه ولا نظير الاستثناء المجهول (قوله فان كلامهما) اي من المخصوص
المعلوم والاستثناء (قوله ابيان انه لم يدخل في الحكم) اي لبيان ان كل واحد منهما
لم يدخل تحت افراد العام (قوله فلا يقبل التعليل) اي اذا كان المخصوص
المعلوم بمنزلة الاستثناء فلا يقبل التعليل لان الاستثناء لا يتحمل لانه ليس بمحملة
تامة والتعليل انما يجري في كلام مستقل ولانه عدم وعدم لا يعمل كما سبق ولا معنى
لقول من قال انه يحتمل التعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لا يتحمل التعليل لانه
عدم لا يسأل انه كالاستثناء معنى لا فقط فلا يمنع التعليل بهذا المقدار من المشابهة
لان لفظه قائم بنفسه مستقل تام لانا نقول الاعتبار للمعنى لا للفظ لانه قالب للمعنى

ومن حيث المعنى غير مستقل فلا يثبت بالنطق (قوله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي) يعني اذا قال اعلان على عشرة الادرها والمستثنى منه اى العشرة التى اخرج منها درهم قطعية في الباقي اى التسعة (قوله وكذا ما في حكمه) اى كاستثناء المخصوص الذى في حكمه (قوله كاستثناء المجهول) يعنى كقول الكرخي ان العام لا يوجب شيئا كاستثناء المجهول معلوما كان او مجهولا حاصله ان هذا الفريق الحقوا دليل المخصوص سواء كان معلوما او مجهولا بالاستثناء فقط لا الاستثناء المجهول فقط كما قال الكرخي وفرقوا بين دليل المخصوص المعلوم والمجهول وقالوا ان دليل المخصوص اذا كان مجهولا لا يبيح حجة اصلا كما في الاستثناء المجهول واذا كان معلوما ببقى العام حجة قطعيا في الباقي كاستثناء المعلوم (قوله ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والتسخ في المجهول) وصحة التعليل في المعلوم وفخر الاسلام اعتبر بالشبهين في كل نوع من المخصوص المعلوم والمجهول وهو الوجه الوجبة لان دليل المخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص لرفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا ويشبه التاسخ لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الخاق دليل المخصوص بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى التسخ فيه ولا بالتاسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الحاقه باحدهما عينا ابطال شبه الاخر بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره فاذا كان دليل المخصوص مجهولا او جب جهالة في الاول بحكمه اذا اعتبر بالاستثناء وسقط في نفسه بصيغته واذا اعتبر بالتاسخ وحكمه قائم بصيغته فصار الدليل مشبها فلم يطله بالشك وكذلك اذا كان المخصوص معلوما يجتمعا ان يكون معلولا فيصير قدر مائة اوله العام مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل لانه شبه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعمل فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف العام موجبا للقطع فلا يطل بالاحتمال لان اليقين لا يزول بالشك ولكن تمكنت فيه الشبهة فاوردت زوال اليقين في وجوب العمل دون العلم هذا تلخيص كلام فخر الاسلام

فصل

اختلاف في العام المخرج منه بعض الافراد هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز والحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اى له كثيرة يعمر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسن البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او وصف او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لاصفة

وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط اوصفه لا استثناء وغيره
وقبل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل (قوله فان
الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه) سواء كان للموضوع له تاما او ناقصا
او زائدا وهو مذهب صاحب البديع وهو محمد بن مسعود ابن النكدي لانه ذكر
رسما الحقيقة وهو لفظ يستعمل لشيء وضع الواضع مثله لعله ليعينه كالبديع
لليث ثم قال وعلامته سابق الفهم الى معناها (قوله والمجاز ما يكون معدولا به عن
موضوعه) وهذا ايضا مذهب صاحب البديع قال المجاز لفظ يستعمل لشيء ينه
وبين الحقيقة اتصل والاتصال تسعة مذكور في محله وعلامته المجاز قرينة تصرف
الفهم عن معنى الحقيقة اليه وذكر متوسطا بين الحقيقة والمجاز وقال هو لفظ
مستعمل لشيء وضع الواضع مثله ليعينه كالاعلام الاشياء المعينة ككلمة للبيعة
المعينة ثم قال والحقيقة لغوية كالاسد للث وعر فيه كالنارة للذنة وشرعية
كالصلوة لعبادة مخصوصة انتهى قال ابو حيان اكثر ما نكلم في هذه المسئلة في
اصول الفقه وعلم البيان ونظمت انا في ذلك * اللفظ ان اريد به الظاهر *
حقيقة مجازه مغاير * لا بد من علاقة تكون * بينهما تقرب او تبين * مثاله
مقال بعض العربان * صار الثريد في رؤس العبدان * اراد بالثريد حب السبله *
سماء بالشيء الذي يؤله * انتهى لكن هذا التحقيق يخالف ما قاله ابو اسحق
البهاري في كتاب املاء المنخل في شرح كتاب المجمل الحقيقة ما استعمل في الموضوع له
اولا والمجاز ما استعمل في غير الموضوع له ولا انتهى وقال فخر الاسلام الحقيقة
اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له مأخوذ من حق الشيء فهو حق وحق اي ثابت
وحقيق اي جدير ومنه سميت الحاققة والمجاز لما اريد به غير ما وضع له مفعول من
جاز يجوز بمعنى فاعل اي متعد عن اصله ولا ينال الحقيقة الا بالسمع ولا يسقط
عن المسمى ابدا والمجاز ينال بالتأمل في طريقة فيعتبر به ويحتدى بمثاله ومثال المجاز
من الحقيقة مثل القياس بالنص انتهى (قوله واذا كان صبغة العموم يتناول
الثلاثة حقيقة) اقول فيه بحث لانه يخالف تعريفه بقوله لفظ يستغرق معجمات
غير محصورة واما على تعريف فخر الاسلام يتناول الثلاثة حقيقة لانه قال العام وهو
كل لفظ ينظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى انتهى فتأمل (قوله كيف يكون
مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه) اقول يكون مجازا فيما وراءه ولا يكون حقيقة فيه
مثلا اذا خص العام بمستقل معلوم بحيث ان يكون معاولا وعلى تقدير التمايل
لا يدرى اي قدر من الباقي يصير مخصوصا فيجوز ان يلحق به من الافراد الباقية

شيء فيوجب جهالته جهالته فكيف يكون حقيقة في شيء يكون بعضه معلوما
وبعضه مجهولا والحقيقة استعمال الشيء فيما وضع له معلوما ولو سلم هذا لكان قوله
فاذا خص البعض كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه الخ يخالف كلام
الجمهور لأن الحقيقة عند عامة العلماء استعمال الشيء في تمام ما وضع له واستعماله
في البعض يكون مجازا واستعماله بالزيادة مجاز أيضا عند الجمهور لأنه لا يستعمل
في تمام ما وضع له فقط كالتغليب المجازي (قوله على أنه كل لأنه بعض بمنزلة
الاستثناء الخ) فيه بحث لأنه أن أراد بقوله بمنزلة الاستثناء الاستثناء المجهول
فدليله مسلم لكن لا يفيد أصلا لأن كلامنا أن يكون العام بعد الإخراج حجة
وحقيقة وليس فيه الإخراج حقيقة لأن جهالة الاستثناء يوجب جهالة
في المستثنى منه بالإجماع ولم يصلح حجة بنفسه كالجمل وإن بقي على حاله حقيقة
وإن أراد بمنزلة الاستثناء الاستثناء المعلوم هو المراد ههنا فدليله ممنوع لأن المراد
بالوضع الوضع الشخصي بمعنى أنه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الإطلاق
لأن الباقي عند افتراضه بالاستثناء حتى يصير عبارة عما وراء الاستثناء بطريق أنه كل
لبعض والألكن مشترك وسيجي في فصل الاستثناء أن المستثنى منه متناول للمجموع
وإنما الاستثناء المنسع دخول المستثنى في الحكم وقد صرح القوم أن المستثنى منه
مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة المجاز فكيف يكون حقيقة في الثاني مع أن المص
اختار شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم ولم يعتبر شبه
الاستثناء المعلوم حتى يجعل ما وراء المخصوص على أنه لا بعض بمنزلة الاستثناء
فتأمل (قوله وأما ما اختاره صاحب التلخيص من أنه حقيقة من حيث تناول مجاز
من حيث الاقتصار الخ) هذا كلام إمام الحرمين ومذهبه وما ذكره من الضعف
ملخص التلويح فإن أردت التفصيل فليراجع ثمه

باب الفاظ العموم

وإنما قدم الأحكام على الالفاظ لأنها لفظية الأقوال والمعاني مقصودة فقدم
المقصود على اللفظ (قوله العام بصيغته ومعناه الخ) أما صيغته فموضوعة للجمع
لأن وضع اللغة ما وضع هذه الالفاظ أعني الفاظ الجمع إلا أعداد مجتمعة الأثر
أنه يقال للواحد رجل وللاثنين رجلان وللثلاثة وإلآف رجال وأما معناه فكذلك
لأنه يدل على أعداد مجتمعة قال شمس الأئمة وهو عام بمعناه لأنه شامل لكل
مائة وأوله عند الإطلاق أن يمكن العمل به وإن لم يمكن فيطلق على الثلاثة لأنه
أقل ما يتيقن فصار أول من غيره كما ذكر محمد صريحاً في كتاب السير في الإنفال وغيرهما

(نحوه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى الخ) هذا رد للبردوى واختيار
 مذهب الجمهور قال فخر الاسلام في البردوى اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة
 كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركون والمشركات انتهى
 اقول الجمع على نوعين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فادونها الى الثلاثة
 وامثلته افعال وافعل وافعله وفعله كائواب وافلس واجزية وعلمة وقيل جمع
 السلامة بالواو والنون والالف والنساء للتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين هو
 بقيد لاسما فيما ليس فيه جمع مبنى للكثير كسلمات وغيرها وبالضرورة تستعمل
 في الكثير كالايام وانما اختلفوا في جمع الكثير اذا كان متكررا فكان فخر الاسلام
 اراد بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان كل جمع عام سواء كان
 جمع قلة او كثرة الا انه يثبت في اللغة جمع القسمة بكون العموم في موضوعه وهو
 جمع الثلاثة فصاهدا الى العشرة وفي غيره بكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل
 انابس من شرط العموم عنده الاستغراق كما سبق في تعريفه (قوله سواء كان له
 واحد من لفظه) كالرجال لان لفظ واحدها رجل وثنيها رجلان وجمعها
 رجال وانما اكنى بالجمع الكثرة رمزا الى ما اختاره وردا لقول البردوى مثل الرجال
 والنساء والمسلمون والمسلمات والمشركون والمشركات انتهى انت عرفت قبل
 ان اللام في هذين المثالين لتحسين الكلام والمراد المجموع المنكرة كما ذكر في النجوم
 والمبران مثل رجال ونساء لا المعرف باللام والاضافة فان الكلام بعده الجمع
 المعرف (قوله اولا كالنساء) اي لا واحده من لفظه كالنساء لان لفظ واحدها
 امرأة وثنيها امرأتان وجمعها نساء (قوله وهذا القسم اما ان يتناول المجموع
 لاكل واحد) يعني انقسم الثاني انواع منها ما هو فرد وضع المجمع مثل الرهط
 والقوم من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن
 فله كذا فدخله جماعة كان النقل لمجموعهم واودخل واحدا يستحق شيئا
 وهذا يجوز رهطان وارهط وارهط جمع قلة وكثرة وقرم وقومان واقوام فاللفظ
 مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العامة اليه مثل الرهط دخل والقوم
 خرج قال المحقق النفاذاني والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به
 ثم غلب على الرجال لقوامهم بامور النساء ذكره في الفائق ويبنى ان يكون هذا
 نأ ويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم فهو وهم والافعل ليس
 من ابناء الجمع انتهى قال صاحب الكشاف في الخجرات القوم وهو في الاصل جمع
 قائم كصوم وزور في جمع صائم وزاير انتهى قال ابو حبان ليس فعل من ابناء

الجموع الاعلى مذهب ابي الحسن الاخفش في قوله تعالى ان ربك اجمع راكب انتهى
اقول والوجه الوجيه ان القوم في الاصل مصدر يستعمل بعد النقل كما مصدر
في الجمع كما قال الامام الصفدى في لامية الجمع في قوله تراجم الورد على الزمزم
اي الواردين كما قيل في قوله تعالى على سمعهم بعد قوله تعالى ختم الله على
قلوبهم وقيل قوله على ابصارهم لان السمع في الاصل مصدر يستوى فيه
المفرد والجمع فيعتبر فيه بعد النقل ما يعتبر قبله لكن الرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال لا امرأة فيهم كذا ذكر في كتب اللغة والقوم يطلق على جماعة
الرجال خاصة لانهم القوام على النساء نحو قوله تعالى الرجال قوامون على
النساء وقال الزهير وما ادرى ولست اخال ادرى اقوم آل حصن ام نساء قال
صاحب الكشف واما قولهم في قوم فرعون وقوم عاد هم الذكور والاناث
فليس لفظ القوم بمعتاط للغريقين ولكن ذكر الذكور وترك الاناث انتهى قال
ابو حبان غيره بجمله من باب التغليب انتهى (قوله والانس والجن والجمع ونحو
ذلك مثل الطائفة والجماعة) واما ذكرنا هذين اللفظين دفعا لوهم من زعم انهما
عامان صيغة ومعنى لان التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون والتاء في مسلمات
فبين فخر الاسلام انهما من قبيل العام المعنوي دون اللفظي ولهذا يثنى كل
واحد ويجمع يقال طائفتان وطوائف وجماعات والان الطائفة فانه
اسم للواحد فصاعدا كذا قال ابن عباس رضي الله عنه قال في قوله تعالى فاولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا
بعلمة الجماعة وهي التاء انتهى قال الزهير اسم للثلاثة وقال عطية اسم للثنتين
وقال الحسن اسم للعشرة وهي في الحقيقة نعت المرأة كالضاربة والقائلة من طاف
يطوف فهو طائف وهي طائفة ولهذا يقال لبعض الشئ طائفة يقال طائفة
من المال وطائفة من الليل امكن هذا غير مراد بالاجماع فتعين ارادة الجماعة
فصارت جنسا لعلامة الجماعة كالمعتزلة والكرامية لان التاء في الاسم انما يدخل
اما للتأنيث او للتشبيه التأنيث وهو ان يكون فرعا غيره ولان تأنيث ههنا فبقي ان يكون
داخلا يشبه التأنيث وهو معنى الجمعية فصارت جنسا لعلامة التأنيث فان قيل
لما كان التاء علامة الجماعة ينبغي ان يصير جمعا لا جنسا قلت لفظه نعت فرد
لحق به علامة الجماعة فيجب توفير حفظ الشبهين فجمعا يندرجان فبانظر
الى النعت يتناول الواحد وبانظر الى المعنى يتناول الزائد فصار جنسا فان قيل
لما كان لفظه نعت فرد لحقت به علامة الجمع صار نظير القوم والرهط لان نظير الجنس

الجماعة نظير صيغة الجمع في لاتزوج النساء وكونه نعت فرد نظير الالف واللام الداخل على الجمع فكما ان بسبب الالف واللام الدالة على الفردية صارت صيغة الجمع جنسا وكذلك بسبب دلالة نعت الفرد على الفردية صارت الصيغة مع علامة الجمع جنسا كذلك في البردوى وشروحه (قوله اذ يتناول كل واحد) اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا مثل من دخل هذا الحصن فله درهم الخ فلو دخله واحد استحق درهمه ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم (قوله مثل من دخل هذا الحصن او لافله كذا) اي درهم فكل واحد دخله او لا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحق شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشئ منهما وجه الاول والثاني ظاهر ووجه الثالث على ما قال فخر الاسلام ان كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت مجببة في ذوات من يعقل هذا مشروح في بيان احتمال كونه خاصا بعد بيان كونه عاما ووجهه ان الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه كما كان الآخر اسم لفرد لاحق وكلمة من يحتمل الخصوص كما يحتمل العموم فلما جمع بينهما يحتمل المحتمل على الحكم فسقط معنى العموم لانهما يعمل به واذا كان اسم لفرد سابق قلنا اذا دخل جماعة لا يستحقون شيئا لانهم ليسوا بفرد واذا دخل بعد الاول احد لا يستحق ايضا لانه ليس بسابق هذا ما قال محمد في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن او لافله من الغل كذا قد دخل واحد فله نفل فان دخل اثنان معا فصاعدا بطل الغل لان لفظ الاول اسم للفرد السابق فلما قرنه بهذه الكلمة اي من دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدما ولم يوجد انتهى وهذا معنى قول المصنف وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولا يكون خاصا انتهى لان كلمة كل يحتمل العموم والخصوص قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص هذان المثالان في الخبر واصلها العموم قال النبي صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فهذا عام من قسم الشرط كقوله من زارني فله كذا فهو عام ايضا وفي الاستفهام نحو قولك من في الدار فهو عام ايضا لانه يجوز زيد وعمر وغيرهما وقال اصحابنا فمين قال اعبيده من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا واما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله

للأمر أن يعتقهم جميعا لأن كلمة من عامة وكلمة من التمييز عبيده من عبيد غيره
 وأما قوله أبو حنيفة يعتقهم الا واحد منهم لان المولى جمع بين كلمة العبيد
 والتهذيب فصار الامر متنا ولا بعضا عاما فاذا قصر عن الكل اى من كل عبيد
 بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة التبعيض وكذا قوله من شاء من عبيدى عتقه
 فهو حر يتناول البعض الا انه موصوف بصفة عامة فسقط بها الخصوص
 فان قيل اذا كان كلمة من فاعلا كان موصوفا بصفة عامة وكذلك اذا كان مفعولا
 وفي المسئلة الاولى المتفق عليهما فاعل شاء والمختلف فيها مفعول شئت وقولك
 زيد ضارب وزيد مضروب بيان في الموصوفية قلت فيه جوابان الاول ان المفعول
 في الشئ هو العتق لا العبيد لانه قال من شئت من عبيدى عتقه والثاني ان الصفة
 في الحقيقة المصدر وهو قائم بالفعل لا بالمفعول نحو ضرب زيد عمرا فان الضرب
 قائم بزيد وانما للمفعول نوع تعلق بالفعل فلا يكون المفعول في الحقيقة موصوفا
 حتى يعم بها كذا في النحو والاصول (قوله الجمع المعرف باللام الخ) خبر اى الفاظ
 العموم الجمع المعرف (قوله او الاضافة) فان الاضافة ايضا يفيد العموم نحو عبيدى
 احرار لانه يصح الاستثناء ودليل العموم باللام و الاضافة قول حسان بن ثابت
 رضى الله عنه * لنا الجففات الغربيلعن بالضحى * واسيا فنيا قطرن من نجدة دما *
 وهذا دليل العموم في المعرف باللام وهى الجففات جمع قلة لانها مصححة وكذا
 اسيا فنيا لانهما باللام والاضافة يفيدان العموم والا يكون جففاتهم وسيفهم
 عشرة لان اكثر جمع القلة عشرة والمراد بهما الكثرة لان المقام مقام مدح
 فيكون عاما شاملا الى غير محصور كالجمع الكثرة هكذا حقق صاحب الكشف
 وابو حيان (قوله حيث لا عهد خارجي) اى من دلائل العموم دخول اللام فيما
 لا يحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد حيث لا عهد في اقسام الجموع اى لا معهود
 في الجموع ليكن تعريفه باللام حتى لو كان معهودا يمكن صرفه اليه كن قال
 لاخرئك تريد ان تتزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف
 كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام وفخر الاسلام وصاحب الكشف
 (قوله فانه الخ) الفاء متعلق بالاعهد خارجي والضمير راجع الى عهد خارجي
 (قوله المفهوم من الاطلاق) لان التعريف بتمييز الشئ عن غيره وتعرف العهد
 وهو ان يكون مذكورا بين المنكح والمنكح كإتي قوله تعالى فعصى فرعون
 الرسول وقولك رأيت رجلا ثم كنت الرجل اى ذلك الرجل بعينه (قوله لا العهد
 الذهنى) لانه موقوف على وجود قرينة البعض ولا قرينة (قوله ولا الاعم)

من العهد الخارجي والذي لانه يكون من قبيل عموم المجاز ولا قرينة عن صرف الحقيقة (قوله ثم الاستغراق) عطوف بالتراخي في الرتبة على قوله العهد الخارجي (قوله لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد الخ) فيبحث لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد في تعريف الجنس لا في استغراق الجنس وتعريف الجنس نحو قواهم فلان يجب الدنيار والد رهم فالمراد منه جنس الدنيار والد رهم لان كل دناير الدنيا وذراهم لان العلم بكل فرد شرط لمحبة ولا علم له به وكذا قواهم الرجل خير من المرأة والتمخير من زنبور (قوله فان الجمعية قرينة المقصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي) اقول فيه قرينة المقصد الى نفس الحقيقة اذا دخله لام التعريف فصار صيغة الجمع الذي كان جمعا بلفظه ومعناه مجازا عن الجنس لان لام المعرفة للعهد ولا عهد في اقسام المجموع فجعل الجنس ليستقيم تعريفه باللام اذا الجنس معهود الذهن وفي جملة الجنس معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجمع يسانه ان لفظ الجنس اذا طابق على كل الجنس دخل فيه عدد الثلاث فصاعدا فوجد فيه معنى الجمع في الخارج اوفي الوهم اذ هو من الكلمات والكلى لا يمنع مفهومه عن الشراكة ولذلك جعلوا الشمس جنسا والقمر كذلك وجعلوهما على شمس واقرار فكان في جملة جنسا عمل بالوصفين اي بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف واوجب لفظ الجمع بعد دخول اللام على حقيقة الجمعية بطل حكم اللام بالكناية فصار جملة على الجنس وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقته يسانه ان حقيقة الجمع للثلاث فصاعدا وليس فيه معنى الجنس وهو الواحد والكل البتة فبطل معنى الجنس من كل وجه لانه اما تعريف العهد ولا معهود فيه واما لتعريف الجنس ولا جنسية فيه ايضا اما اذا حملناه على الجنس ففقه معنى الجمع ايضا فلم يطل معنى التعريف والصيغة فهذا اولى عملا بالوصفين فان قبل اوجب على حقيقة الجنس وهو الواحد لبطل معنى الجمع من كل وجه كما اوجب على معنى الجمع لبطل معنى الجنس من كل وجه فتصارفنا قات يطل على تقدير ولا يطل على تقدير من وجه فصيح الترجيح من حيث انه لا يبدل بخلاف اوجب حملناه على حقيقة الجمع حيث يطل معنى الجنس من كل وجه وهذا من الدلائل المستوية التي ذكرها في الاسلام وشروحه واكدوها بالمنقول ولم يذكر المص هذه الدلائل المقررة واكتفى بالمنقول (قوله قد تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله الآفة من قر يش الخ) لان ان الآفة جمع مسرف باللام واذا لم يفد العموم لما سكت الاصحاب وسكتوا هم في الاجتماع كمنشهر القاذبي

الشريح في زمن الاصحاب فثبت ان يكون الجمع المعرف تاما والدليل ان نقل
 في البردوى قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى من بعد تسعة وقال اصحابنا
 فحين قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على
 الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حث
 كافي عشرين وامراتين وثلاث واربع والى عبيد ايضا كما يثبت في المنكر بشراء
 اربعة وخمسة وعشرة والى ايضا لكنه اذا نوى شراء عبيدين او اكثر لا يثبت
 بما دون ذلك ولا يعمل بنية فيما فوقه بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نية
 ما فوق الثلاثة والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد
 وهو موجود في الادنى والاعلى تحقيقا وتقديرا دون ما بينهما وهذا اللفظ انما يتناول
 باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع
 قال صدر الاسلام ابو البسر حتى لو حلف لا تتزوج نساء وينوى ما بين الكل
 والثلاث يصح ولا يثبت بتزوج الثالث ولو حلف لا يشرب ماء او الماء وينوى ما بين
 الكل والادنى ولا يصح بنية حتى يثبت بشرب الاقدار المختلطة بين الكل والادنى
 لانه جنس يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما فان نوى كوزا او كوزين
 او قدحا او قدحين لا يعمل لان اللفظ لا يثبت له والحاصل ان المعرف باللام صار عبارة
 عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل
 الجنس لا البعض الا ترى انه لا غير الواحد لكان كلا فان آدم عليه السلام وحده
 كان كل الجنس للرجال وحوا وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة
 بالزوجة كما لا يسقط من الشمس والقمر بعدم الزام فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة
 فكما كان اسم الجمع للجمع واقعا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على
 الواحد فصاعدا وصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال هذا
 لمخلص البردوى وشروحه ومن العجب ان فاضل الروم ابن كمال الوزير ان عموم
 الجمع المعرف مختص بالثاني نحو لا تتزوج النساء ولا يجوز في المبيت ناكلا عن فخر
 الاسلام مع ان فخر الاسلام نص على عموم مطلقا مرة بعد اخرى ولم ينقل
 عنه لافي البردوى ولا في شرح التقويم (قوله وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء
 منه وهو دليل عموم) اى كتمسك ابن بكر لقوله عليه السلام الائمة من قريش على
 عموم الجمع المعرف اتفق اصحابنا على عموم الاستثناء وهذا دليل نقلي ايضا
 كالاتحاد (قوله واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد) حاصل اليراد في هذا
 المثال ان صحة الاستثناء لا يستلزم العموم فلا يدل عليه لان الاستثناء صحيح

فما مثل عندئذ عشرة الا واحدا مع بان العشرة اسم خاص بالاتفاق لاعام (قوله
 باسم علم نحو كسوت زيدا الاراسه) وفي هذا المثال ايضا خاص بعينه
 (قوله او اشار اليه) لان الاصل في المشار اليه ان يكون مرثيا مخصوصا معينيا
 بجميع اجزائه فكيف يكون عاما شاملا غير محصور (قوله استثناء ما هو من افراد
 مدلول اللفظ نفسه) نحو ما جاء في الرجال الارجلا (قوله او اصله) نحو ما جاء في
 الرجال الا زيدا لان زيدا وان لم يكن فرد مدلول نفس لفظ الرجال لكنه فرد
 مدلول اصله الذي هو الرجل فاندفع ما قبل ان المستثنى الخ فيه بحث لان
 زيدا علم حين الصباوة فكيف يكون فرد مدلول اصله الذي هو الرجل الذي
 يطلق بعد البلوغ فتأمل (قوله لان افراد الجمع جوع لا احاد لان الجمع يحتمل
 ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد فيكون افراد الجمع) اي
 اجزاؤه جوعا لاحادا اقول حاصل الدفع ان المراد بالاستثناء الذي هو دليل
 العموم استثناء من مجي المجموع الذي لا يتصور بدون مجي كل واحد من المستثنى منه
 فيكون المستثنى من افراد مفهوم الجمع وهو مدلول لفظ نفسه اذا وصله وابس
 المراد عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد
 لانه يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافي به لان
 الدلالة على الاستغراق شرط في الجمع المعروف عند المص وغيره لا عند
 فخر الاسلام لان تعريف العام عنده هو تنظيم جمعا من المسميات سواء كان
 مستغراقا لا (قوله اي معنى الجمع المعروف الذي) يعني ان الفاظ العموم الجمع
 المعروف باللام الذي هو جمع صيغة ومعنى وبما معنى في جمع المعروف (قوله وهو) اي
 معنى الجمع المعروف (قوله الذي يتعلق الحكم بمجموع احاده لا بكل واحد
 على سبيل الانفراد) حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع
 من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم
 الا زيدا (قوله كالرهن اسم لما دون العشرة) واما اذا كان معرفا باللام يصح اطلاقه
 على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له كذا في النواج (قوله فاللفظ مفرد)
 اي لفظ الرهن والقوم مفرد بدليل انه يثنى ويجمع نحو رهطان وارهض
 وارهاط وقومان واقوام ويوجد الضمير الرجوع اليه نحو الرهن او القوم دخل
 الحصن ويشير اليه بقوله حتى لو قال الرهن او القوم الذي يدخل هذا الحصن
 فله كذا (قوله واما صحة الواحد منه على الاتصال الخ) هذا جواب سؤال
 وقد تقدمه واذا كان النفل لمجموعهم ولم يناول كل واحد منه فكيف يصح

اسثناء الواحد منه في مثل جانبي القوم الازيد ومن شرطه دخول المستثنى
 في حكم المستثنى منه اولا الاسثناء فاجاب بقوله من جهة ان يحكى الجبرع لا يتصل
 بدون يحكى كل واحد هذا الجواب الى قوله ولا يصح العشرة الخ عبارة التلويح
 (قوله ويخص كل واحد من الجموع وما في معناه) اى تخصيص الجمع المذكر
 سواء كان قلة او كثرة بالمستقل وكذلك معنى الجمع كالمفرد والقوم المنكر الى الثمة
 عند اكثر الصحابة والفقهاء واثمة اللغة وانما قلنا الجمع المذكر لان المعروف في حكم
 المفرد لانه يراد به الواحد نحو لا تزوج النساء خلافا لصاحب الكشف ومن تبعه
 قال في سورة البقرة استغراق المفرد اظهر من الجمع فان قلت اى فرق بين لام
 الجنس داخل على المفرد وبينها داخل على الجمع قلنا اذا دخلت هلى المفرد
 كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد منه
 واذا دخلت على الجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه
 لا الى الواحد والجمعية في جعل الجنس لافى وحداته انتهى وتبعه السيد
 السند في حاشيته قال ابو حيان في البحر هذا مرد ود بل الجمع المحلى
 باللام او الاضافة اشمل من المفرد لان قولهم اعتقت عبيدى واهلك
 الناس الدينار الصفر والدرهم البيض والصفر صفى الدينار والدرهم
 وان لم يشمل لما كانا صفتين لاسمى الجنس الشامل الى الواحد
 اقول والحق ما قاله ابو حيان لموافقة لما فى الاصول فى لا تزوج النساء وعبيدى
 حر وغيرهما وفى الديوان والتفسير واللغة وهذا مذهب الجمهور وهو مذهب
 منصور فلا يلتفت الى قول صاحب الكشف (قوله وقيل لا بد من بقا جمع
 يقرب من مداول العام الخ) سواء كان معرفة او نكرة وهو مذهب صاحب
 الكشف كما ذكرنا (قوله وقيل الى ثلثة) يعنى اختلفوا فى اقل عدد يطابق عليه
 صبغة الجمع فذهب اكثر المتأخرين والفقهاء واثمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف
 لا يتزوج نساء لا يحنت بتزوج امرأتين كما يحنت بتزوج امرأه فى لا تزوج
 النساء (قوله وقيل الى اثنين) حتى يحنت بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه باقى
 بيانه (قوله وقيل الى واحد) اقول لا يذكر هذا فى البردوي والتلويح وغيرهما
 ولم يذكر المصنف له مثالا لكنه صرح بقوله وقد صرح شمس الائمة ان هذا
 هو الاصل عندنا القول قوله قال المولى الفاضل شهاب المصرى الخفاجى
 فى طراز المجالس وذهب به عندهم كالمحلى الى ان الفرق المذكور لاهل القرية
 انتهى فيخص بالواحد ويؤيد ضعف هذا ما قاله القوا فى انه لا محل اشكال عرضه

على الفضلاء عشرين سنة فلم يظهر لي ولهم جواب وهو ان اهل الاصول
 اختلفوا في اقل الجمع هل هو ثلثة او اثنان فان اراد به مدلول جمع لم يلزم اثباته
 في الجموع الاصطلاحية وهم مثلوا بها وان ارادوا ما يطلق عليه الجمع من جمع
 القلة موضوع لعاشرة فادواها الى الثلثة او الاثنان على الخلاف وجمع الكثرة
 الى فوق العشرة فاقوله احد عشر فكيف يكون تخصيص جمع الكثرة بالثلث
 او الاثنان ويمكن ان يحسب لانه قال في المفصل وغيره ان كلا منهما يستعمل
 الآخر فلا يستقيم ما ذكر في جمع الكثرة وتمثيلهم بدراهم ونحوه يدل على انهم
 لم يريدوا جمع القلة فقط ويمكن ايضا ان كلام الاصوليين على اطلاقه وجمع
 الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة لانهم اتفقوا على من اقر واوصى
 بدراهم قبل منه تفسيرها بثلثة وهي جمع كثرة واقوله احد عشر باتفاق النحاة
 والفقهاء وهذا هو المذكور في الاصول واما جمع القلة فلا يصدق ما فوق
 العشرة فان ساعد على ذلك كلام النحويين فلا كلام فيه ههنا ولك ان يجاب
 عنه ان جمع القلة يستعمل ما فوق العشرة اذا لم يكن له جمع كثرة كالايام ولم يعرف
 كزوجية في جمع زوج يستعمل الازواج فقط كذا في البحر وبرهان الزركشي
 ويستعمل الكثرة في القلة ايضا اذا لم يكن له جمع قلة قال الرضي والزركشي وغيرهما
 ان الاسم اذا لم يكن له الا جمع قلة فقط او كثرة فقط كان مشتركا بين معنى القلة
 والكثرة وقد يستعمل احدهما الآخر مع وجود غيره كما يستعمل جمع المذكر المؤنث
 وعكسه كما يقال في جمع هالك هالك وفارس فوارس وقابل قوابل وفي قصيدة
 الحجاج * فعد اراتي اصل القمادا * في المؤنث وكذا قصيدة الفطامي في المؤنث
 * ابصارهن الى الشبان مائلة * وقد اراهن عن غير صداد * الصداد والقماد
 جمع مذكر كراكب وركاب وضارب وضارب قال سعيد بن سلمه وقال الزجاج
 والافخش قد يحمل بعض الجمع على بعض فيحمل جمع المذكر على المؤنث وجمع
 المؤنث على المذكر وفي هذا البحث كلام طويل لكن لا يساعد المقام فثبت
 ان ينحصر الجمع على الاطلاق بمجوعا بالادلة الاصولية والنحوية الدالة على
 عموم الجمع ولا يمكن ان يدعى الاجماع على خلاف ذلك وتبينه التنازاع في التلويح
 والدماميني في شرح التسهيل في باب احرف التسمية (قوله رقد صرح شمس
 الدمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاسماء) يعني ان جمع المذكر عام عنده
 لعمدة الاسماء كقوله تعالى لم كان فيهما آلهة الا الله فسدنا والنحويون حملوا
 الاعلى غير (قوله يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع) فيصير نعتها هذا في الجمع

المنكر اما في المعرف فيصير مجازا على ما نص في بحر الاسلام بقريضة اللام (قوله)
 لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم (لان المعنى الواحد والثنيية صيغة
 موضوعية وكذلك الجمع ويتبادر الثلاثة من الوضع حقيقة (قوله وايضا) لان
 كتياد ادى الجمع هو الائمة من الصيغة (قوله يصح نفي الجمع عن الاثنين) وان كان
 حقيقة في الاثنين لما صح نفي الشيء عن حقيقته لان النفي عنها يوجب الكذب
 ولم يصدق كني الابوة عن الجد لان الجد مجاز في الابوة الا ترى يقال للجد باب
 مجازا ويقال ايضا بس باب حقيقة (قوله وايضا يصح رجال ثلثة واربعة)
 اى يصح رجال ثلثة بوصف فيقتضى اتحادهما ولا يقال رجال اثنان وبس
 لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء
 العدد ليست جموعا ولا لفظ اثنان ثنية كذا في التلويح اقول ربما اوجبوا مراعاة
 صورة اللفظ والمعنى بالوصف اى يكون في كلا الصنفين والموصوف اشعار
 مالا ثنية او ما فوقها فلا بعد فيه ببناء على ما تقرر ان الجمع بحرف الجمع كالجمع
 بلفظ الجمع الا ترى ان قولك زيد وعمرو وبكر العالمون انما يجوز بعد العطف بالواو
 فثبت ان حرف الجمع كالجمع كذا في فصول البدايع قال ابن يعنث اذا كان الاسماء
 متحدة يقال زيدون العالمون وزيدان عالمان واما اذا كان مغايرا يعطف
 بالواو ويقال زيد وعمرو عالمان وزيد وعمرو وبكر العالمون فيكون الواو في الاول
 في حكم الثنية وفي الثاني في حكم الجمع وكذلك ثلثة واربعة في معنى الجمع
 فيكون مراعاة اللفظ والمعنى فتأمل (قوله وكذا كل جمع في المواثيق
 والوصايا حتى ان الاخنتين الثلثين كما للاخوات وللأثنين ما وصى لا قرياء فلان)
 اقول لو كان الاجتهاد في هذا الزمان لحكمت اواحدا لان حقيقة الجمع مهيورة
 خصوصا في الروم لان اكثر اهل الروم يتلفظون بهذا اللفظ ولم يقصدوا الجمع
 (قوله اذ ما جعل الله لرجل قلبين في جوفه) وفي تخصيص الذكر بالرجل
 اما ان يكون المخاطبين رجلين اردفهم من قال للشجيع قلبان (قوله ولا يصح
 العالمون) اى لا يصح عند النجاة واما عند الاصوابين فيصح فتأمل (قوله
 استحقاقا وجوبا الخ) اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اى
 من يرث بالاخوة يعنى الاختين لآب وام او الآب اثنتين فلهما لثان مما ترك
 ان الاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان
 قرابتهما متوسطة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الإشارة
 من قوله تعالى فلذلك مثل الاثنتين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة

الثلاثين فيكون ذلك حظ الاثنين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهبا ان النصب
 زيادة السدد في ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا
 ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين
 يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحققت
 الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني
 على الارث اذا الحجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين
 قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم
 حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة
 فلامه السدس فامس الاخوان اخوة في اسان قومك فقال عثمان رضي الله
 عنه نعم لكن لا استجير ان اخالفهم فيما روي لا استطع ان انقض امرنا
 كان قبلي ونوارثه الناس كذا في التلويح (قوله والوصية) عطف على قوله باب
 الارث يعني لانزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث وفي باب الوصية لان الوصية
 تلحق بالميراث من حيث ان كلامهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ
 عن حاجة الميت (قوله وعن الثاني) أي والجواب عن الثاني (قوله ان اطلاق
 الجمع على الاثنين مجاز) بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء او تشبيه الواحد
 بالكثير في المعظم والخطير كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في قوله تعالى وانا له
 لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وكذا يطلق
 على النسبة مجازا قال ابو حيان في البحر في سورة الشعراء انا معكم مستمعون الآية
 وضع الجمع موضع النسبة اي معكم فالخطاب لموسى وهرون فقط اريد
 بالجمع النسبة انتهى وقال صاحب الكشف وكانهما لشرفهما عند الله ما لهما
 في الخطاب معاملة الجمع اذا كان ذلك جائزا اي يعامل به الواحد اشرفه وعظمته
 انتهى اقول اما لشرف صاحبه او لشرف القلب لان نصف الانسان فؤاد
 ونصفه لسانه والباقي اللحم والدم والعظم منفعة ينزل قلب كل واحد منهما
 منزلة الاثنين فيكون اربعا فيكون جمعا لان اكثر اعضاء المنفعة بها في الانسان
 زوج فالخلق ما كان فردا منه لعظم منفعة بالزوج كذا في الكشف وانما كثر مثل
 هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بل يلفظ الجمع
 عند الاضائة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا
 عن اشتغال الجمع بين اثنتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنين كذا
 في التلويح اقول جعل صاحب الكشف وضوح المراد دليلا مستقلا وقال

واضاف الجمع الى الثنية واراد الثنية اما حذرا من اشتغال الجمع بين الثنتين
او امتناع الالباس لان كل ما قبل يعقل ان لكل واحد قلبا واحدا وهذا نوع
من الفصاحة وصنف من البلاغة لطيف المنهج دقيق المسالك قال الشاعر
ظهراهما مثل ظهور الترسين وهذا اذا امن عن الالباس لكانا متصلين حتى
لا يجوز ان يقال افراسكما وغلمانكما انتهى ثم اقول لا يختلجك قولهما اشتغال
الجمع بين الثنتين لان المراد بالجمع جمع الثنتين احدهما قلبا والاخر كما وكذا رؤسهما
وانفسهما لاصبغة الجمع وقد يجاب بان المراد بالقلوب المبول والدواعي المختلفة
كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او ترد بينهما انه ذو قلبين ويؤيد هذا ما قاله
صاحب الكشف فيقال للمنافق ذو قلبين ويقال للذي لا يعمل الا الى الشيء
الواحد ذو قلب انتهى (قوله وعن الثالث بان النزاع ليس في جمع مع وما يشق
منه) يعني يطلق الجماعة على الاثنين والجمع اعني جمع ع عليهما لكون الاجتماع
في الثنية وليس النزاع فيه كما توهم الشافعي فلا تقتضي تسمية الدال على ما فوق
الاثنين جمعا للاجتماع لا تقتضي تسمية كل ما فيه اجتماع به كالضرورة كذا
في فصول البدائع فان قيل مراد الشافعي انها مائة صبغة ومعنى ولبس
النزاع في جمع ع لان التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون والتاء في مسلمات قلت
بين فخر الاسلام ان الجماعة والطائفة من قبيل العام المعنوي دون اللفظي
ولهذا يثنى كل واحد ويجمع يقال جاءهتان وجاعات وطائفتان وطوائف
لان الطائفة اسم للواحد فصاعدا انتهى حاصله ان الجماعة لفظ فرد وضع للجمع
ولهذا يثنى ويجمع وكلامنا في الجمع بمعنى صبغة لا بفرد صبغة وجمع بمعنى فلاحاجة
الى تأويل الحديث بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع في الموارد الخ (قوله بان الجمع
المعروف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة) يعني الجمع المعروف من الكثرة نحو
الرجال والنساء والقلل كصبغ الخمس اوفي معناه كالهط والقوم وغيرها يصح اطلاق
كل واحد منهما على اى عدد كان من الثلاثة الى ما نهاية مع ان الهط
موضوع الى التسعة وصبغ الخمس الى العشرة الى العشرة لان الدلالة على
الاستغراق شرط في العام هذا عند الجمهور واما عند فخر الاسلام فجمع القلة
يكون العموم في موضوعه وهو جمع الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون
العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم الاستغراق عنده
كما نص عليه في تعريف العام في اول كتاب البرزوي وحقيقه صاحب الكشف
في باب الفاظ العموم ويؤيده ما قال صاحب الكشف الهط باللام من الثلاثة
الى العشرة وقيل السبعة (قوله مجاز عن الجنس) يعني اذا دخل على صبغة الجمع الذي

كان جمعاً بالفظه ومعناه او معناه فقط لام التعريف بصير الجمع مجازاً عن الجنس
 لأن لام المعرفة للمعهد ولا معهد في اقسام الجوع لانه لا يحتمل التعريف بعينه وفيما
 لا يحتمل التعريف بعينه يحتمل على الجنس سواء كان في الجمع نحو الرجال والنساء
 او في المفرد نحو ان الانسان افي خسر وكذلك الزانية والزاني والسارق والسارقة
 ومثل قول علماء المرأة التي اتزوج طالق فجعل للجنس وفيه معنى الجمع بيانه
 ان لفظ الجنس اذا اطلق على كل الجنس دخل فيه عدد الثلاث فصاعداً فوجد
 فيه معنى الجمع فكان فيه عمل بالوصفين واحول على حقيقته بطل حكم اللام
 بالكتابة فصار الجنس اولى كما سبق كذا في البردوى (قوله كقوله تعالى لا يحل
 لك النساء من بعد) اى من بعد تسعة وهى تشمل الواحد فصاعداً (قوله
 وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض الخيل الخيل) ومنه قوله تعالى
 والخيل والبغال والحمير لتركبوها الآية كذا في الجوهرى وقال اصحابنا فيمن قال ان
 تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد
 فصاعداً حتى اذا اشترى عبداً واحداً او تزوج امرأة واحدة حنث ولا يتوقف
 الحنث على شراء ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاثة من النساء كما توقف اذا كان منكراً
 لانه صار عبارة عن الجنس فستقط حقيقته الجمع واسم الجمع يقع على الواحد
 على انه كل الجنس لابعضه الا ترى لولا غيره لكان كالكادم وحوا (قوله ولا يتكلم
 الناس بحنث بالواحد) اى بواحد من الانس والجن قال صاحب القاموس
 الناس يكون من الانس والجن جمع انس اصله انس جمع عزيز ادخل عليه
 الى انتهى قال الجوهرى والناس قد يكون من الانس والجن واصله انس فخفف
 ولم يجمعوا الالف واللام فبدعوا عن الهمزة المحذوفة لانه لو كان كذلك لما اجتمع
 مع المعوض منه في قول الشاعر ان المنايا بطلعن على الاناس الامتنا انتهى اقول
 فيه بحث لان الشاعر جمع في قوله اقول يا اللهم يا اللهم قال ابن عطية ويجوز
 عند بعضهم حذف الباء فتقول الناس كالفاض والهاد اما جوازه في العربية
 فذكره سيبويه واما جوازه مفرداً به فلا احفظه انتهى قال ابو حيان في البحر
 ظاهر قوله اما جوازه في العربية فذكره سيبويه يقتضى ان ذلك جائز مطلقاً
 وام يجوز سيبويه الا في الشعر واجازه الفراء في الكلام وقوله واما جوازه مفرداً به
 فلا احفظه فكونه لا يحفظه قد حفظ غيره قال المهدى وافاض الناس سعيدين
 جببر وعنه ايضا الناس بالكسر من غير ياء انتهى اقول ان التعليل قاصر عن
 المعال لان قول المهدى والناس بالكسر من غير ياء يجوز ان يخص بهذا الشعر
 فتأمل وفي المصباح المنير الناس اسم وضع للجمع كالقوم والرهط وواحدة انسان

لامن لفظه مشتق من ناس ينوس اذا نزل وتحرك فيطلق على الجن والانس
قال الله تعالى الذي ينوس في صدور الناس ثم فسر الناس بالجن والانس فقال
من الجنة والناس سمي الجن ناسا كما سموا رجلا قال تعالى وانه كان رجال من الانس
يعوذون برجال من الجنة وكانت العرب تقول رأيت ناسا من الجن وتصغير
الناس على نويس فيجمع الجن والانس لكن غالب استعماله في الانس واشتقاقه
من ناس ينوس اذا تحرك وتقدم والناووس فاعول مقبرة النصارى انتهى (قوله
الايوى العموم فتح لا يثبت قط) اقول استعمال قط في غير موضعه لان قط
ظرف ماض فلا يعمل فيه الا الماضى المنى كذا في البحر واستعماله في محذرى
في الكشف بعد المضارع مثبتا ومنفيا مرة بعد اخرى منظور فيه قال ابن هشام
في المعنى قط على ثلاثة اوجه احدها ان يكون ظرف زمان لاستغراق ماضى
وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضمومة في افسح اللغات ويختص بالنفى
نقال مفعلة قط والعامية تقول لا فعله قط وهو لحن واشتقاقه من قططته
اى قططته بمعنى مفعلة قط اى مفعلة فيما انقطع من عمرى لان الماضى منقطع
عن الحال والاستقبال وبنت لضمها معنى مذ والى اذا المعنى مذ ان حلفت الى الآن
على حركة اللام لا يلقى سا كان وكانت الضمة تشبه الهاء بالغايات وقد تكسر على
اصل النقاء الساكنين وقد تتبع قافه طاءه في الضم وقد خفف طاءه مع ضمها
اواسكانها انتهى والباقي في المعنى (قوله لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية) يعنى
نوى حقيقة الجمع الذى صار فى حكم المفرد بعد دخول اللام عليه فصارت كانه
بعد دخول اللام جنسا مفردا فيكون نيته في المجاز فلا يعتبر بها في اليمين (قوله
في صور ليس فيها العهد والاستغراق) يعنى من قال ان تزوجت النساء او اشتريت
العبيد فامر أنه طالق يقع على الواحد لانك عرفت ان الجمع لا يحتمل العهد لانه
لا عهد في اقسام الجموع والاستغراق ايضا لان تزوج جميع النساء في الدنيا واشترى
عبيدها ليس بممكن فجعل الجنس الذى وهو مجاز في لام التعريف الداخلة على
الجمع فالصواب ترك قوله ثم الجنس فان المص بصدد اثبات المجاز في الجمع وفي
التلويح والبريدى لانشك ان جعل الجمع على الجنس مجازا وعلى العهد والاستغراق
حقيقة ولا مباح للخلف الا عند مذكر الاصل ولهذا الوفا قال خالعى على ما في يدي
من الدراهم ولا شئ فيهما لانه ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهر
يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد في
الاول اسبق ما في يدي وفي الاخرين لا عرف فلا يحتمل على الجنس ولهذا قالوا

في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه الاستغراق دون الجنس انتهى (قوله لانك قد عرفت
 ان الاصل هو العهد) اي قد عرفت قبل ورفقتين في الجمع المعرف ان الاصل اي
 الراجح العهد الخارجى ثم الاستغراق (قوله ولا ماساغ للخلف) اي لا ماساغ الليل على
 معنى آخر من اللام استخلافا لا عند نعت الاصل وهو لام العهد والاستغراق
 الداخلة على الجمع (قوله ولهذا) اي ولاجل كون اللام على العهد والاستغراق
 حقيقة وعلى الجنس مجاز ولا ماساغ للخلف اي الجنس الا عند نعت الاصل وهو
 العهد والاستغراق (قوله قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه الاستغراق
 لا للجنس) يعني حملوا اللام الداخلة على الجمع في قوله تعالى لا تدركه الابصار
 على الاستغراق لانه الاصل دون الجنس وهو مجاز في اللام الداخلة على الجمع
 (قوله وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم) اي نفى الشمول ورفع
 الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا (قوله لا لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم
 السلب) اي ليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي
 لكل احد فيكون سلبا كليا اقول يرد على هذا ان الاصل في السلب ان يصح الاستثناء
 وصحة الاستثناء على تقدير النفي لا الاول فليتبأمل ليقال كما ان الجمع المعرف باللام
 في الاثبات لا يحسب الحكم لكل فرد وكذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد
 كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يهدي القوم الفاسقين لا نقول
 يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه الجنس لان الجنس في النفي يعم فيكون المعنى الله
 اعلم وما الله يريد عبدا بظلم كما قال اصحابنا في لا تزوج النساء بصير المعنى لا تزوج
 امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي (قوله والمفرد المعرف باللام والاضافة)
 عطوف على الجمع المعرف باللام يعني الغلط العام الجمع المعرف باللام والاضافة
 والمفرد المعرف باللام والاضافة حيث لا عهد ايضا (قوله فانه اصل كما سبق)
 اي فان العهد اصل راجح كما سبق في لام الجمع المعرف ولهذا ذهب المحققون الى
 ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير القوم اخذوا بالخاص وجعلوه اربعة
 اقسام توضيحها وتسهيلها (قوله فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا
 ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية) كما في قوائنا الانسان حيوان ناطق اعلم ان اللام
 من دلائل العموم اذا دخل في المفرد فيما لا يمتثل التعريف بعينه بمعنى العهد كقوله
 تعالى والعصران الانسان لني خمس اي هذا الجنس وكذلك السارق والسارقة
 الزانية والزانية بصير الجنس واصل ذلك ان لام التعريف للعهد وهو ان تدكر
 شيئا ثم تعاهده فيكون ذلك معهودا نحو قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا

فمضى فرعون الرسول فيكون الثاني هو الاول كذا في البردوي واما في قصول
البدائع فيكون التعريف للعهد حقيقة نحو جاءني رجل ان تسكمت الرجل
او تقديريا نحو ان تسكمت الامير اذا لم يكن في البلد الامير انتهى واذن هذا معنى العهد
حل على الجنس ليكون تعريفه مثل قولك فلان يحب الديناري هذا الجنس
لا كل دينار الدنيا ودرهمها لان العلم بكل فرد شرط لمحبة ولا علم به اذ ليس فيه
عين معهوده فاذا اردت التفصيل في اللام فاستمع لما تبلى عليك فانه نافع ان المعرف
باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة
وقد يكون حصص معينة منها واحدا او اكثر لان التعريف هو تمييز الشيء عن
اخباره وهو تعريف العهد وهو ان يكون مذكورا بين المتكلم والمخاطب حقيقة كان
او تقديرية كما ذكره مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقال الامير كذا اذا لم يكن في البلد
الامير وقد يكون حصص غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل
ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها نحو ان الانسان اني خسرو واللام بالاجماع
للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصص معينة من الحقيقة
وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يقتصر الى اعتبار
الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يقتصر اليه
وحيث ان امان يوجد فرينة البعضية كما في ادخلوا السوق وهو العهد الذهني اولا
وهو الاستغراق احترازا من ترجيح بعض المساويات فالعهد الذهني والاستغراق
من فروع تعريف الحقيقة كذا في التلويح والحاصل اختلف ائمة الاصول
اذا دخل لام التعريف على الجنس حيث لا عهد كان تعريف ذلك الجنس
او لا استغراق الجنس ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته قال بعضهم ينبغي ان هذا
الجنس يراد ويحتاج في استغراقه الى دليل واليه قال ابو علي القسوي من ائمة
الادب وعلى هذا القول المحققون من المتأخرين وقالوا هذا اللفظ كما يتناول
بحقيقته كل الافراد يتناول بحقيقته ادنى الافراد وكل فرد يحتمل ان يكون كل
الجنس عند عدم مزاجية فرد آخر وبالمزاجية يصير بعضه فذا ساوى البعض
الكل في الدخول تحت الاسم ترجيح البعض بالتيقن فانصرف مطلق اللفظ
الى الادنى لتيقنه واحتمل الصرف الى الكل بدليله والدليل على مذهبهم انه
قالوا في قوله لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ان هذه الايمان تقع
على الادنى مع احتمال الكل ولا يقع على الكل الابالية حتى يحتمل بشرب قطرة
وتزوج امرأة وشراء عبد ولو نوى الكل لا يحتمل فان قيل انما لا يصرف الى الكل

لا تعذر قلت التعذر متعذر في قوله طلق نفسك ومع هذا يتناول الادنى دون
 الاعلى وحجة عامة المشايخ الكتاب واجماع اهل اللغة اما الكتاب قوله تعالى
 ان الانسان لني خسر الا الذين آمنوا وحيطة الاسماء دلائل الاستغراق وقوله
 ثم استوى الى السماء فسويهن جمع الضمير مع الله تعالى ذكر السماء بلفظ الواحد
 فهذا دليل الاستغراق كذا ذكر الاخفش وقوله ومن الارض مثلهن وبهذه
 الآية عرفنا كون الارضين سبعاً وكذا استدل جميع العلماء قاطبة بمجموع قوله
 تعالى والسارق والسارقة الزانية والزاني في ايجاب القطع والجلد ومثل هذا
 كثير في القرآن وكذلك اطبق المسلمون ان الالف واللام في قوله تعالى الحمد لله
 رب العالمين لاستغراق الجنس يعني جميع المحامد لله تعالى وفي قولهم يقع على الادنى
 رد لهذا الاجماع وقال الشيخ ابو المعين ان الالف واللام هما على التعريف
 والتعريف يحصل بتميز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتميز الشخص من
 سائر الاشخاص المشاركة في الدخول تحت النوع المساوية في قبول الصورة
 النوعية والفصول الفاصلة ولهذا النوع من سائر الانواع المراجعة في الدخول
 تحت الجنس العام ولن يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد لهذا الشخص
 ذكر او مشاهدة وتارة يكون بتميز النوع عن سائر الانواع المساوية في دخوله
 تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوف
 فان المعرفة هو اسم الاسد واقع على كل نوعه على شخص من اشخاص الواقعة
 تحت هذا النوع لانعدام سبق العهد لكل شخص من اشخاص النوع وفرد
 من افراد في التسمية نحو الرجل المجهود فيشاركه كل رجل في التسمية بعد التعريف
 بخلاف تعريف النوع بحيث لا يشاركه نوع آخر في التسمية والمعنى بعد
 التعريف ثبت انه كان اتم واقوى وابلغ واولى في التخصيص والتميز من التعريف
 السابق ولهذا قال اهل الاصول باجتماعهم او المبرزون الموسوعون بالتخصيص
 الى ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس المجهود وصرفه الى الجنس اولى
 من صرفه الى المجهود لان جعل علامة متى التعريف علامة لما كان تعريفه وقوى
 تخصيصه اولى من جعلها علامة لما ضعف في بابه الى هنا كلام الشيخ وجواب
 عامة المشايخ عن قول المتأخرين وعن قول الشيخ المذكور في شروح البردوي
 (قوله وما في معناه) عطف على المفرد المعروف اقول لا حاجة الى ذكره في مثل
 هذا المختصر لانه سبق في الجمع المعروف باللام (قوله كالمجمع الذي يراد به الواحد)
 مثل لا تزوج النساء حيث يبحث بالواحدة يعني لا فرق بين لام الجنس الداخلة

على المفرد ولام الداخلة على الجمع في افادة العموم عند مشايخنا لانهم قالوا في قوله
لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ان هذه الايمان تقع على الادنى
وهو الفطرة من الماء والواحدة من النساء والعبيد حتى يبحث بشرب فطرة
وتزوج امرأة وشراء عبد لكن لو نوى الكل لا يبحث كما سبق فلا يلتفت الى قول
صاحب الكشف ومن تبعه المفرد الذي دخل الالف واللام الجنس عليه
اشمل من الجمع الذي دخل عليه الالف واللام (قوله لانه اذناه) يعني لما سوى
البعض الكل في الدخول تحت الاسم ترجيح البعض بالثيق فانصرف مطابق
اللفظ الى الادنى وهو الواحد لا يفتنه لكن احتمل الصرف الى الكل بدليله (قوله
والنكرة المنفية) عطف على قوله ما في معناه يعني ان النكرة المنفية قسم اخر
من العسام معنى لا صيغة (قوله ضرورة انتفاء الجنس قوله) اي الواقعة في موضع
الى قوله الا بانتفاء جميع الافراد عبارة التلويح الا ان المصنف زاد قوله ضرورة
انتفاء الجنس بناء على مذهب من يقول ان النكرة موضوعة للجنس اقول لاحاجة
اليه لان حرف النفي اذا دخل على نفس النكرة كقولك لا رجل في الدار او على الفعل
الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا وفي الوجهين ثبت العموم ضرورة واقضاء
للمعنى في نفس الصيغة انه لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا وذلك لما نفي
رؤية رجل منكر فقد نفي رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد
فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد لكونه مبهما والا يلزم الجمع بين
النقيضين اذ لو كان رأي رجلا واحدا لا ينتفي رؤية تلك الحقيقة فان قيل
قد يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت
رجلين او رجلا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك قلنا
لان سلم صحة ذلك وان سلمنا فنقول بقريته الاضراب يفهم ان المراد نفي صفة
الوحدة لان نفس الحقيقة كما لو قال ما رأيت رجلا كوفيا يدل على انتفاء رؤية
هذه الحقيقة الموصوفة كذا في الكشف اقول هذا الاولى مما قاله التفازاني في التلويح
وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يتم
مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدره كما في ما من
رجل اول رجل في الدار فهو للعموم قطعا لان النكرة في النفي نعم بالاتفاق في جميع
الاحوال الا ان يفهم المراد نفي صفة الوحدة لان نفس الحقيقة نحو ما رأيت
رجلا كوفيا كما سبق واما على ما قال التفازاني فيكون العموم في النكرة المنفية
مشروطا بمن فلم يقل احد من الاصوليين لان عندهم النكرة المنفية نعم بالاتفاق

سواء دخل حرف النفي على الفعل الراجع عليها او دخلت على نفسها نحو لارجل
 في الدار فتقدير من في مثل هذا المثال فقط قال ابن الحاجب في اماليه ان دخول الفتح
 اسما كان لتضمنه معنى الحرف الا ترى ان معنى قولك لارجل في الدار لامن رجل
 فيها ولا يقدر مثل ذلك في لا زيد لان من ههنا جئ لنا كبد نفي المتعدد وليس
 في قولك لا زيد تعدد انتهى ثم اقول ان قول صاحب الكشاف ان قراءة لاريب
 فيه بالفتح توجب الاشتغاف وبالرفع يجوز منظر وفيه لانه قال ابن الحاجب يجوز
 رفعه مع الاستغراق اذا كرر نحو قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وقوله ولا يبيع
 فيه ولا حلة ووجه الرفع احد الامرين اما ان يقال المعطوف والمعطوف عليه
 اذا بنى جميعا كانا كالشيء الواحد فكره اشياء متعددا فتعدل الى الاصل وهو الرفع
 واما ان يقال هو جواب لمن سأل عن شئئين او اثبت الحكم لشئئين فقال في الدار
 رجل وامرأة فاجيب بقوله لارجل في الدار وامرأة ليكون الجواب مطابعا
 للسؤال انتهى (قوله لاضرير الخ) مبنى على الفتح وخبره محذوف وفي المعنى انه
 يكثر حذف خبرها اذا علم نحو قالوا لاضرير فلا فوت وتبهم لا يذكره ح ووجه بنائها
 ان اسمها اذا لم يكن عاملا فانه يبنى قبل لتضمنه معنى من الاستغرافية وقيل
 التركيب مع لا تركيب خمسة عشر ونسأؤه على ما ينصب به لو كان معربا فيبنى
 على الفتح في نحو لارجل ولارجل ومنه لا تثرير عليكم قالوا لاضرير يا اهل بئر
 مقام اسكنم انتهى (قوله لان المستعمل فيه) اي فيما وضعت له نفس النكرة (قوله
 والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي) حاصله ان النكرة في الاثبات تخص
 واما في النفي تعم اقول هذا اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا يحتمل
 العموم قال الله تعالى لاتدعوا اليوم ثورا واحدا وادعوا ثورا كثيرا ووصف الثور
 بالكثرة فكذا لو قال انت طالني طلاقا ونوى الثالث يصح فعلم ان المصدر المنكر
 يحتمل العموم في الاثبات الا ترى انه لو قال رايت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم كذا
 في الكشف (قوله حقيقة نحو لا اضرب رجلا) يعني ان النكرة في النفي تعم بالاتفاق
 سواء دخل حرف النفي حقيقة على نفسها او على الفعل الواقع عليها (قوله
 او حكما كما اذا وقع في سياق النفي) لان نهي الشيء طلب عدمه فيكون في حكمه
 عدما (قوله والاستفهام الانكاري) لانه في ذكر حكم النفي يعني اذا ضم الاستفهام
 الانكاري الى التنكير اقتضى اجتماعهما العموم كما في النفي اقول فيه بحث لان
 الاستفهام الانكاري مختص بهل في افادة العموم وفي الحاق الهمزة وغيرها
 بهما نظر قال ابو حبان في الارشاف واما الاستفهام فليس عاما في جميع

ادواته انما يحفظ ذلك مع هل في جميع ماورد في النفي نحو هل في الدار من رجل
وقوله تعالى هل تحس منهم من احد وفي الخاف الهمة بهل نظر ولا اخفذه
من اسان العرب ولو قلت كيف تضرب من رجل او كيف خرج من رجل او اين
تضرب من رجل نعمتي تقوم من رجل لم يحجز وقلا يحفظ اذا كانت للنفي المحض جاز
دخول من فتقول قلما يا بني من احد في معنى ما يا بني من احد انتهى قال الازهرى
واعل الفرق ان هل اطلب التصديق دائما اقول نعم الفرق لهذا لکن دخول
من الداخلة على نكرة مختصة بالنفي وشبهه في التصور وفي غير النفي كما قال
الاخفش اطرادا للباب وانت خبير ان قول الازهرى ان هل لطلب التصديق
دائما الخ اختراز عن الهمة لان اصلها الاستفهام وهو طلب الافهام وتأني
لطلب التصور والتصديق ولا يلتفت الى قول الرزكشي في برهانه ان الهمة تأني
لطلب التصور والتصديق بخلاف هل فانها للتصور خاصة والهمة اغلب
دورانها ولذلك كانت ام الباب انتهى لانه خطأ محض عن مثل هذا الفاضل
العلامة فالصواب ان يقول ان الهمة تأني لطلب التصور والتصديق بخلاف
ما وهل لانه يطلب بما للتصور فقط وبهل التصديق فقط وهذا بالاجماع
فالتفصيل في محله (قوله والشرط المثبت) قال ابن هشام وزاد الفارسي الشرط
كقوله ومهما تكن من امر خليفة وان حايها تخفى على الناس تعلم انتهى ووجه
افادة العموم في المثبت ما ذكره صاحب الكشف قال ذكر بعضهم ان النكرة نعم
في موضع الشرط كما نتم في موضع النفي يقال من يأبى بمال او اجارة لا يختص
هذا بمال دون مال وذلك انها انما عمت في النفي لانها ليست مختصة بمعين في قولك
ما رأيت رجلا وانني لا اختصاص له لانه يقتضي الاثبات فاذا ضم النفي الى التاكيد
اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم
انتهى (قوله اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصيغة عامة من الفاظ العموم) لان
القائمين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق حاصله رد مذهب فخر الاسلام
لان تعريف العام عنده هو ما ينظم جمعا من المسميات ولم يشترط في العام
الاستغراق واما عند المص فالعام لفظ يستغرق مسميات فيكون النكرة الموصوفة
بصفة عامة غير مستغرق بجميع افراد الجنس الا ترى لو قلت ما رأيت رجلا
كوفيا يدل على انتفاء هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة قال فخر
الاسلام وضرب اخر من دلائل العموم اذا فصل بالنكرة وصف عام مثل قول
الرجل والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا ولا تزج امرأة الا كوفية والله لا اقربكم

الا يوما اقر بكم فيه ان المسئتي في هذا كله يكون عاما لعموم وصفه والذكر
 تحت ذلك انتهى اقول بؤيد هذا ما قاله شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا
 كانت غير موصوفة فالاسناد باسم الشخص فيناول واحدا فاذا كانت موصوفة
 فالاسناد بصفة النوع فيخصص ذلك النوع بصيرورة مسئتي وتبعه التفان في
 في التلويح اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعاليله بهذا الوصف معنى
 تعلق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان مأخذ
 اشتقاق الوصف عامة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته فيعلم من ذلك تعلق
 الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف فالخاصل ان النكرة في غير موضع التي قد تم
 بحسب اقتضاء المقام الا انه في الذكرة الموصوفة بوصف عام انتهى ملخصا فثبت
 ان النكرة الموصوفة بصفة عامة عام (قوله واعادة) اي اعادة النكرة والمعرفة اقول
 الاولى ان يذكر هذه المسئلة بعد المفرد المحلى باللام كما ذكر فخر الاسلام لان
 هذه اللام الداخلة على المفرد لا بصير لاسم عاما بدخولها لان النكرة في لا يمتثل
 التعريف بعينه بصير للجنس واصل ذلك ان لام التعريف للعهد وهو ان يذكر
 شيئا ثم يعاوده فيكون ذلك معهودا والنكرة لا تعم ايضا في هذه المسئلة بل ذكر
 بالتبعية (قوله بالمعرفة) مثال اللام قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعضى
 فرعون الرسول) فيكون الثاني هو الاول وهو موسى عليه السلام والثاني قوله تعالى
 ان مع العسر يسرا فان مع العسر يسرا فهذا يكون مثالا باعادة المعرفة بالمعرفة
 فيكون غير الاول ويكون مثالا باعادة النكرة بالنكرة فيكون غير الاول وذلك معنى قول
 ابن عباس رضى الله عنهما ان يغلب عسر واحد يسرين قال فخر الاسلام ان
 صححت هذه الحكاية منه وفيه نظر فمدنا انتهى قال الشراح وكذا نقل عن ابن
 مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم خرج الى اصحابه ذات يوم فرحوا مبشرا
 ويضحك ويقول ان يغلب عسر يسرين ان يغلب عسر يسرين وعن ابن مسعود
 عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسى بيده
 ولو كان العسر في حجر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه وان يغلب عسر يسرين
 فان قيل كيف صح هذا القول والرواية عن ابن مسعود رضى الله عنه
 وفي مصحفه غير مكرر بل مرة واحدة قلت كان ابن مسعود جعل اليسر
 الواحد يسرين بسبب التكرار لانه للتعظيم فيسأله يسر الدارين وذلك
 يسران في الحقيقة وهو يسر الدنيا والآخرة انتهى قلت وعلى هذا لا يكون
 مثالا فبان نحن فيه لعدم الاعادة فان قبل انتم صرح قول ابن عباس رضى الله عنهما

ان كان العسر واحدا مع ان العسرين صريح قلت ذكر في الكشف ان حرف
 التعريف لا يخلو اما ان يكون تعريف العهد وحيد يكون هو هو لا محالة
 او تعريف الجنس الذي يعلمه كل احد وهو هو ايضا بخلاف العسر لانه متكرر
 فيكون متاولا لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستانفا غير مكرر فقد تناول
 بعضا غير البعض الاول بغير الاشكال انتهى (قوله سواء عرفت باللام او الاضافة)
 انت عرفت الاعادة باللام ومثال الاضافة الى المعرفة لو قال انت طالق نصف
 التولية وثلاثها وسدسها يقع عليها تولية واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت
 غير الاولى فصارك انه قال نصف التولية وثلاث تلك التولية وسدس تلك التولية
 كذا في شروح البردوى (قوله والاعادة بالذكرة) اي اعادة الذكرة او المعرفة
 بالذكرة انت عرفت ان اعادة الذكرة بالذكرة يقتضي التفسير كالعسر المذكور في قوله
 تعالى ان مع العسر يسرا الآية وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامرأته
 انت طالق نصف تولية وثلاث تولية وسدس تولية فانه يقع عليها
 ثلاث تولات لانه اضاف كل جزء الى تطبيق ذكرة فكانت غير الاولى فصارك
 كانه انت طالق نصف تولية وثلاث تولية اخرى وسدس تولية اخرى
 كذا في شروح البردوى واعادة المعرفة بالذكرة يقتضي التفسير ايضا مثله قول
 الشاعر صفحا عن بني دهل وقلنا القوم اخوان عسى اليلام ان يرجع قوما
 كالذي كانوا (قوله الامساخ) يعني ان الاصل اي القاعدة والقانون في الاعادة
 غير مطرد لانا وجدنا معرفة معادة هي غير الاولى كما في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب
 بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الآية والكتاب الاول القرآن والثاني غيره
 مع انهما معرفتان توضيحه ان الكتاب الاول مقيد بقيدين وهو كونه منزلا
 على الرسول ومصدقا لما بين يديه والثاني مطلق والمقيد غير المطلق ولان الاول
 منزل عليه والثاني بيان لما بين يديه فلا يمكن جمعه واحدا فترك هذا الاصل
 بهذه الصورة (قوله والذكرة والمعرفة) يعني ان هذا الاصل غير مطرد ايضا
 في قوله تعالى وهذا كتاب الآية لان المراد بالذكرة القرآن والمعرفة غيره على
 عكس الرسول (قوله واتحدت الذكرتان) يعني ان هذا الاصل غير مطرد ايضا
 لان المراد بالذكرتين في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله معبود
 واحد بالحق في السماء وفي الارض لا غير على خلاف العسر (قوله واتحدت
 المعرفة والذكرة في قوله تعالى انما الهكم اله واحد) يعني ان هذا الاصل غير مطرد
 ايضا لان المعرفة والذكرة واحد على عكس قول الشاعر كما سبق (قوله ومن فاتها

موضوعه لذوات من يعقل) اى من الالفاظ الذى هو عام بمناه دون صيغته كلمة
من وهى مختصة بذوات من يعلم وقيل من يعقل وان استعملت في غيره فعلى المجاز
هذه عبارة القدماء وعدل جماعة الى قولهم من يعلم لاطلاقها على البارئ تعالى
كما في قوله تعالى قل من رب السموات والارض قل الله وهو سبحانه يوصف بالعلم
لابل عقل لعدم الاذن في الشرح وضيق سبويه العبارة فقال هى الاناسى فاورد
عليه انها يكون للملك كقوله تعالى المزان الله يسجد له من في السموات والارض
فكان حقه ان يأتى بالفظ يعم الجميع بان يقول الاولى العلم واجب بان هذا يقل فيها
فاقتصر على الاناسى للغلبة واذا اطلقت على ما لا يعقل فاما لانه عموم لمساواة
من يعقل واما لاختلاطه به فن الاول قوله تعالى افن يخلق كمن لا يخلق والذي
لا يخلق المراد به الاصنام لان الخطاب مع العرب لكنهم لما عملت بالعبادة عبر
عنها عن بالنسبة الى اعتقاد المخاطب ويجوز ان يكون المراد عن لا يخلق العموم
الشامل لكن ما عبد من دون الله من العاقلين وغيرهم فيكون محيى من هنا للتغليب
الذى اقتضاه الاختلاط كما في قوله تعالى والله يخلق كل دابة من ماء فمنهم من
يمشى على بطنه الاية فغير بها عن من يمشى على بطنه وهم الحيات وعن يمشى
على اربع وهم البهائم لاختلاطها مع من يمشى على رجلين في صدر الاية لان
عموم الاية يشمل العقلاء وغيرهم فغلب على الجميع حكم العاقل كذا في الزركشى
(قوله وعامة لهم) عطف على موضوعه يعنى ان موضوعه لذوات من يعقل
وعامة لهم فيكون المعطوف عليه محذوفا لقوله تعالى ان اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت اى فضرب فانفجرت وقيل في ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ان ام متصلة
والتقدير علم بان الجنة حقت بالمكارة ام حسبتم كذا في المغنى لكن في جعل لذوات
ظرفا مستقرا متعلقا بموضوعه شئ لا يخفى على المتأمل (قوله غير معتبر في عمومها
الانفراد كما في كل كلمة كل الاحاطة على سبيل الانفراد) اى افراد المضاف اليه قال
الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل معنى مفردا ابس
معه غيره وهذه الاحاطة مع الانفراد معنى يثبت بهذه الكلمة لغة فبما اضيفت اليه
يعنى بظهور اثر عمومها في المضاف اليه كانه صلة حتى لم تستعمل مفردة فانها اذا
دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان كان النكرة في ذاتها خاصة اذ هى اسم
وضع لفرد من افراد الجملة هذا المختص بالردوى والكشف (قوله لا الاجتماع كما
في جميع) يعنى الجميع عام مثل كل الا انه يوجب الاجتماع فصارت بهذا المعنى مخالفا
بكلمة من وكل لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بينا وكلمة من

توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة الجميع يخالفهما لانها
توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولهذا صارت مؤكدة لكل نحو
فسيجد الملاذكة كلهم اجيئون ونحو جاني القوم كلهم اجمعون (قوله ان كانت
شرطية او استغفامية) يعني يجي من معنى الاستغفام والشرط والخبر والعموم
لازم في الاولين دون الخبر لكن في الشرطية ليست مختصة بالعاقل قال الانباري
في شرح البرهان ان اختصاص من بالعاقل وما بغيرة مخصوص بالموصولين
اما الشرطيتين فليست من هذا القبيل لان الشرط يستدعي الفعل ولا يدخل على
الاسماء انتهى (قوله من جاني فله درهم) وكذلك من زارني فله كذا وقوله عليه
السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن من قسم الشرط وهو عام ايضا (قوله
ومعنى من في الدار ازيد ام عمرو الى غير ذلك) يعني معنى من في الدار عام لانه يجوز
ان يقال في جوابه زيد وعمرو وغيرهما (قوله فعدل في الصورتين) اي صورتين
ان جاني زيد وان جاءني عمرو الى غير ذلك وازيد في الدارم الخ الى لفظه من
قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر لان عدم جميع من يعقل حين
الشرط والاستغفام متعسر ومتعذر فاخصصا احترازاً عن التطويل لان خير
الكلام ما قل ودل خصوصاً عند التعسر والتعذر (قوله لا) اي ليس عموم من
قطعا (قوله اما ان كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة) فيه بحث قال ابو حيان
في البحر واكثر لسان العرب ان من لا يكون نكرة موصوفة الا في موضع يختص بالنكرة
نحو * رب من انضجت غبطا قلبه * فدمني لم موالم يطعم * وفي الغني ووصفت
بالنكرة في قولهم مرت بمن تعجب لك انتهى وبقيل استغفما الهاء في موضع لا يختص
بالنكرة كقول حسان بن ثابت رضي الله عنه * فكفي بنا فضلا على من غيرنا *
حب النبي محمد ايانا * انتهى الا ان يقال انها نكرة غالبا او على مذهب الكسائي
وهو امام نحو وسامع لغة انكر وقوع من نكرة موصوفة في غير مكان يختص بالنكرة
كذا في البحر ايضا وفيه نظر قال في المعنى وزعم الكسائي انها لا تكون نكرة الا
في موضع يخص بالكرات ورد بقول حسان كما سبق وقول الفرزدق * اني واباك
مذحت بارحلتنا * كن بوادي بهد المحل ممطور * اي كشيخص ممطور بوادي به
وزعم الكسائي انها لا تكون نكرة الا في موضع يخص بالكرات ورد بهذين البيتين
فخرجهما على الزيادة وذلك لم يثبت انتهى (قوله واما اذا كانت موصولة فلانها قد
يكون لمخصوصا واردة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون الخ) قال فخر
الاسلام ومن ذلك اي من الالفاظ الذي هو عام معناه دون صيغة كلمة من وهي تحتمل

العموم والخصوص قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك
واصلها العموم انتهى ومن العجب السيد السند قال في شرح المواقف في تأويل
قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون الموصولات لم توضع
للعوم بل للجنس يحتمل العموم والخصوص انتهى وهذا خلاف قاعدة النحو
والاصول قال الشراح ويجوز بمعنى الاستفهام والشرط والخبر والعموم لازم
في الاولين دون الخبر وهو معنى قول فخر الاسلام وهي تحتمل العموم وقوله تعالى
ومنهم من يستمعون نظير العموم وقوله تعالى ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص
وقيل هما عامان لكن تارة نظر الى اللفظ واخر الضمير وتارة نظر الى المعنى
وعم انتهى انت خبيران هذا خلاف ما ذكره المص ويؤيد قول قيل ما ذكره
الزركشي في قاعدة مراعاة اللفظ والمعنى بيان حكم من في ذلك قوله تعالى
الامن كان هودا او نصارى فجعل اسم كان مفردا جلا على لفظ من وخبرها
جما جلا على معناها ولو جعل الاسم والخبر على اللفظ مع افعال الان كان
يهوديا او نصاريا ولو جعلها على معناها لقال الامن كانوا هودا او نصارى
فصارت الآية الشريفة بمنزلة قولك لا يدخل الدار الامن كان عاقين وهذه
المسئلة منعها ابن السراج وغيره وقالوا لا يجوز ان يحتمل الاسم والخبر معا على اللفظ
فيقال الامن كان عاقلا او مجملا معا على المعنى فيقال الامن كانوا عاقين وقد جاء
القرآن بخلاف قولهم انتهى (قوله فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند
من يكتفى في العموم بالنظام جمع من المسميات) اقول المراد بقوله الا عند من يكتفى
الح فخر الاسلام فانه قال في تعريف المام هو ينظم جمعا من المسميات (قوله
بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه)
قال ابو يوسف ومحمد ورحمهما الله لئلا امور ان يعتقه جميعا في هذه الصور (قوله
علا بهوم من ولم يحكم كلمة من في هذه الصورة المتبع بعض الخ) بل للبيان ولتمييز عبيده
من غيرهم كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فهذه للبيان لان جميع الرجس
واجب الاجتناب فهذا متيقن في قوله من شاء من عبيدى عتقه حاصله ان كلمة
من عامة محكمة وكلمة من محتملة للتبع بعض والبيان فلا يتغير المحكم فيجعل من للبيان
لان الامتداف بمعنى من للبيان شائع نحو خاتم فضة اى من فضة وكذلك في مقام
ادباجة نحو كل من طعمى ما شئت وخذ من مالى ما شئت ففي هذه الصور تكون
البيان بالاتفاق لانه لا يمتد الى كل الطعام والمال ثبت ان الابد كلهم عتقوا
ان شاءوا (قوله ولذا ايضا راعاه) اى ولا يكون من الشرطية ماء قطعا كما سوى ابو يوسف

ومحمد بن المستنير راعى ابو حنيفة العموم في الصورتين (قوله اما في الاول فلانه
يعتق كل عبد شاء) فان قيل كلمة من يتناول البعض في هذه المسئلة كما يتناول
في المتنازع فيها لدخول حرف التبويض في العبد فيهما قلت نعم الا ان من
من حيث انه وضع مبهما في حكم النكرة وقد وضعت بصفة عامة وهى المشبة
فصارت عامة ولا يقال ان من موصول وشاء صلته فكيف يكون صفة فضلا
عن العمامة لا قلت ان الصلة والموصول كالصفة والموصوف فيهم ضرورة كذا
في البرهان فان قيل كلمة من اذا كان فاعلا كان موصوفا بصفة عامة فكذلك
اذا كان مفعولا وفي المسئلة المتفقة فاعل شاء وفي المخالفة مفعول شئت وقولك
زيد ضارب وزيد مضروب سبان في الموصوفية قلت ان الصفة في الحقيقة
المصدر وهو قائم بالفاعل لا بالمفعول وانما للمفعول نوع تعلق بالفعل فلا يكون
المفعول في الحقيقة موصوفا حتى يعم بها كمال النحويون في قولك ضرب زيد
عمر ان الضرب قائم بالفاعل وللمفعول نوع تعلق (قوله واما في الثانية فلانه قال
يعتقهم الا واحدا) يعنى قال ابو حنيفة في الثانية يعتقهم الا واحدا منهم لان العمل
بحقيقة كل واحد من الكلمتين واجب متهما امكن حقيقة من للعموم ويحمل
الخصوص (قوله ان وقع الاعتناق على الترتيب) اقول لاحاجة الى الترتيب
بل يصح بعد اخراج الواحد اعتقادهم جميعا (قوله والا) اى وان لم يعتق على
الترتيب حتى ينتهى الى الواحد فالخيار في عدم عتق الواحد مفوض الى المولى
(قوله الا من للتبويض وحقيقة فيه) اقول حاصله ان المولى لا جمع بين كلى
العموم والتبويض فالعموم هو الاصل لانه اضيف الفعل اليه فوجب العمل بالعموم
ولكن التبويض واجب ايضا فنقصناه بواحد ليكون عملا بوجوب العموم
والتبويض (قوله دفعا لا مشترك) يعنى اذا تراحم المعاني في شئ ولم يتعين كونه
حقيقة في كل واحد منها بل معروف في الواحد يحمل على المجاز في غيره دفعا
لاشتراك كذا في النحو والاصول (قوله ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها
ابتداء الغاية) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان من موضوع لا ابتداء الغاية
عند اهل فكيف يكون موضوعا للتبويض فاجاب بقوله لان المبدء في الحقيقة
بعض المذكور فلا يخلو عن التبويض الخ اقول فيه بحث لان حاصل الجواب
ان من موضوعا للتبويض وابتداء الغاية وسائر معانيها راجعة الى التبويض وليس
كذلك لان من يستعمل على خمسة عشر وجهها وليس الوضع في واحد منها
ولا في جميعها معلوما لكن ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة

ان سائر معانيها راجعة اليها كذا في المعنى على ان التبعض كيف يكون معنى
 حقيقيا لمن لانه يحتاج الى القرينة وعلامتها امكان سد بعض مسددها كقراءة
 ابن مسعود تنفقوا بعض ما تحبون (قوله في صورة اضافة المشية الى العام) اى
 من وهى الصورة الاولى ترجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعض
 وحلت على البيان حاصله ان قوله من شاء من عبيدى فان كلمة من صارت عامة
 محكمة لاتصافها بصفة عامة وهى المشية فلهذه الضرورة قلنا ان كلمة من
 للبيان لا للتبعض لان محل المحتمل على المحكم واجب (قوله في صورة اضافة
 المشية الى الخاص. كالمخاطب في من شئت يعتبر بالخصوص مع الخ) يعنى ان في هذه
 الصورة اتصفت كلمة من بصفة خاصة وهى اضافة المشية الى المخاطب فسقط معنى
 العموم فامكن العمل بكلمة التبعض فيعتبر بالخصوص اى يكون محلا بموجب العموم
 والتبعض فان قيل حالة الاعتناق وهى حالة السباحة دال على العموم ايضا قلت
 الاعتناق بما بطن ويسمح بخلاف حالة الاباحة حيث لا يظن فيها البتة (قوله
 ويخص من اذا لم يلفظ اولا) اقول لما قرع عن بيان كون من عاما شرع في بيان
 احتمال كونه خاصا فقال ويخص الخ بيانه ان كلمة من محتمل للخصوص لانها
 وضعت مبهمه في ذوات من يعقل ومعنى الابهام ان يقع على شئ لاسبيل التعيين
 ولا يفهم بذواتها وانما يفهم من صلتها الداخلة عليها حتى صارت بصلتها
 كلمة واحدة فاذا صارت الصلة خاصة تعين المبهمة فيكون خاصة كذا في الشروح
 (قوله قال في السير الكبير اذا قل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخله
 رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا الخ) يعنى مثال احتمال هذه الكلمة
 التخصيص ما قال محمد في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل
 كذا فدخله واحد فله نفل فان دخل اثنان فصاعدا يطل النفل لان لفظ
 او لا اسم لقرء سابق لا يشار كه غيره من جنسه وهو محكم في هذا المعنى فلما قرئ
 بكلمة من محتمل للخصوص كما يحتمل العموم دل ذلك القرآن على خصوص
 لفظ من فسقط معنى العموم لتعذر العمل به عند الجمع لان القاعدة اذا اجتمع
 المحكم مع المحتمل فحمل المحتمل على المحكم واجب فتعين به احتمال الخصوص
 وسقط الخصوص فلم يجب النقل الا لواحد متقدم واذا دخل جماعة لم يستحقوا
 شيئا لانهم ليسوا بفرد واذا دخل بعد الاول احد لا يستحق ايضا لانه ليس بسابق كذا
 في البرزوى وشروحه (قوله وما يكن) اى من الفاظ العموم بمعناه دون صيغته
 ما يكن (قوله في انها الخ) وجه الشبه (قوله لكننه) اى بالصفات من يعقل وهو

الانس والجن والملك تقول ما زيد بخوابه عاقل او عالم والفرق بين التمييز والعقل
ان العقل قوة نورانية في البطن الثاني من الدماغ وهو خادم للروح الانساني
والتمييز قوة حاصلة للروح الحيواني خادمه هذا عند الحكماء واما عند الفقهاء
فيقولون سن التمييز والمراد سن اذا انتهى اليه عرف منافعه ومضاره وكذا مأخوذ
من ميراث الاشياء اذا فرقتها بعد معرفتها واصلها من ميراث من باب ياع عرلة وفصلته
عن غيره والتثقب حساسة وذلك يكون في المشبهات نحو تمييز الله الخبيث من
الطيب وفي الخططات وامتنانها اليوم ايها المجرمون وتميز الشيء انفصل عن
غيره كذا في المصباح المنير لمختصا (قوله وذوات غيرهم) اي كلمة معاملة في ذوات
مالا يعقل تقول ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم فيه
رجلا كذا ذكر عامة الاصوليين ورأيت في بعض النسخ من اصول الفقه ان اهل
اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقل لكنهم اختلفوا في كلمة ما فمنهم من
يقول انها زائدة على معنى من يصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها
يختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل وذو كرسا صاحب المفتاح ان ما للسؤال
عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس
او كتاب او طعام او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم والفاضل
قال ولا يكون ما للسؤال عن الجنس والسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وموسى
ما وقع لان فرعون لما كان جاھلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى
الاجسام اعتقاد كل جاھل لا ينظر له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين
سأل فرعون بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اي اجناس
الاجسام هو ولا كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيهها
على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته المتميزة عن حقايق الممكنات فلما لم يطابق
السؤال الجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال
لهم الاتسمعون ثم استهزئ بموسى عليه السلام وجنته فقال ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرههم موسى يفتنون لما تنبههم عليه في الكونين
من فساد مسألتهم فقال في الثالثة في جوابه على اسلوب الحكيم رب المشرق
والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون فان قبل المجنون والضبي لاعقل لهما مع
انهما لا يدخل تحت ما ذلت لهما عقل لكنه ضعيف وكذلك حكم السكران
كذا في الثمروخ (قوله كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة) اي
كايكون العمل بالعموم في هذه المسئلة يقتضى ان يكون جميع القرآن في الآية المذكورة

بيان المسئلة قال اصحابنا فبين قال لامته ان كان مافي بطنك غلاما فانت حرة
فواذت غلاما وجارية لم يعتق لان شرط العتق ان يكون جميع مافي البطن غلاما
ولم يكن فلا تعتق فان قيل قوله ان كان الخ قيل نفخ الروح فلا يصح قوله
غلاما لان الجسد لا يوصف بكونه غلاما و اذا كان بعد النفخ فلا يتناول كلمة ما
لانه من ذوات من يعقل قلت كلمة ما هي هنا دخل في صفات من يعقل لان معنى
هذا الكلام ما للجل اذ كر ام انشئ ان كان ذكر ا فانت حرة وقيل النفخ يكون كان
بمعنى صار (قوله اما استعارة من لما) فكما في قوله تعالى فنههم من يشئ على بطنه
ونهم من يشئ على اربع وقوله تعالى اني يخلق كن لا يخلق وقيل اختيار لفظ
من في هذه المواضع لانه لما قال خلق كل دابة دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن
تغليب العقلاء على غيرهم او بالمزاوجة والمقارنة وكذلك قيل استعير ما ان في قوله
تعالى لله مافي السموات ومافي الارض لان كلمة مافي الآية ان كان متساوا لذوات
من لا يعقل لا يكون عاما لجميع الاشياء الداخلة في السماء والارض وان كان بمعنى
من فلا يكون عاما ايضا فقيل يجوز ان يكون مستهرا عن كلمة من يتناول الباقي
بحكم التسمية كذا في شروح البردوي اقول فيه نظران ما عام لكل شئ فيدخل
جميع الاشياء تحته حاصله ما لفظ مبهم في غاية الابهام حتى انه يقع على المهدوم
نحو انه عالم بما كان وبما لم يكن واصالها ان يكون لغير العاقل كقوله ما سئدكم ينفذ
وما عند الله باق وقد يقع على من يعقل عند اختلاطه بما لا يعقل تغايبا كقوله تعالى
اولم ينظروا في ما كوت السموات والارض وما خلق الله من شئ فانه عبارة عن مطابق
الموجودات وقوله سمع لله مافي السموات والارض وهذا كذلك فان قلت
لم لم يتعرض الى السماء والارض في قوله تعالى لله مافي السموات والارض قلت
الله اعلم هما داخلان ايضا لانهما متبرقان في الظرف الداخل والخارج فيكون عاما
ولذا قيل قوله تعالى له مافي السموات والارض ابلغ من قوله له ملك السموات
والارض وما فهن لان كون السموات والارض لله في الآية الاولى دلي طريق
البرهان فتأمل (قوله واما العكس) اي استعارة ما لمن فكقوله تعالى والسماء وما بناها
اي ومن يشاها هذا في قول بعض المفسرين وقال بعضهم او ثرت كلمة ما على من
لارادة معنى الوصفية فيكانه قال والسماء والقادر الذي بناها اقول لاستعارة
في الآية قال ابو حيان في الارتشاف اذا لم يطلع الى كنه الشئ يجوز استعمال ما نحو
قولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده وسبحان ما سخر كن لنا وقديا في ما لانواع من يعقل
كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اي الابكار ان سئتم والشيئات ولا يكون

لاشخاص من يعقل على الصحيح لانها اسم مبهم يقع على جميع الاجناس فلا يصح وقوعها الا على جنس ومنهم من جوزه محتججا بقوله تعالى مامنك ان تسجد لما خلقت بيدي والمراد آدم عليه السلام وقوله ولا اتم عابدون ما عبد اى الله (قوله وابن وحيث لتعميم الامكنة الخ) اين اسم استفهام عن الممكن فان تذهبون ويرد شرطا عاما في الامكنة وايضا اعم منها نحو اينما يوجهه لايات بخير كذا في اتقان السوطي والصحيح لافرق بينهما قال الزركشى ان مامؤكدة اللفظ ويسميه بعضهم صلة وبعضهم زائدة ويؤيد زيادتهما لاختلافهما بين ما هو كالشيء الواحد وهو الجازم والمجزوم نحو اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا اينما تكونوا يدرككم الموت انتهى ملخصا واني للسؤال عن الحال وعن الممكن وقال الفراء اني مشاكلة لمعنى اين الان اين للمواضع خاصة واني لا تصح لغير ذلك وقال ابن البرهان فيها بمعنى يزيد على اين لانه لو قال اين لك هذا كان نقص عن معنى اني لك لان معنى اني لك من اين لك فان معناه مع حرف الجر ووقع في الجواب كذلك بقوله هو من عند الله ولم يقل هو عند الله وجواب اني لك هذا غير جواب اين لك هذا فالتفصيل في الزركشى وحيث ظرف مكان قال الاخفش وللزمان وهي مبنية على الضم تشبيها بالغايات لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة لان اثرها لا يظهر وانهذا قال الزجاج في قوله تعالى من حيث لا ترونهم ما بعد حيث صلة لهما وليست بمضافة اليه ويجوز الكسر على التقاء الساكنين والفتح للتخفيف ومن العرب من يعرب حيث وقراءة من قرأ من حيث لا يعلمون بالكسر يحتملها ويحتمل لغة البناء على الكسر وفي المعنى وهي للمكان اتسافا وقال الاخفش وقد رد للزمان قال ابو حيان في البحر حيث ظرف مكان مبهم لازم الظرفية وجاء جره بمن كثيرا وبني واضافة لى اليه قليلا ولا يكون ظرف زمان خلافا للاخفش ولا يرفع اسمين ناسبة عن طرفين نحو زيد حيث عمرو خلافا للكوفيين ولا يجوز بها دون ما خلافا للفراء ولا تضاف الى المفرد خلافا للكسائي وما جاء من ذلك حكاه بشذوذه وهي مبنية ويعقب على اخر الحركات الثلاث ويجوز حوث بالواو وحي الكسائي ان اعرابها لغته بنى فففس انتهى وفي النحو تفصيل لا يبرأ منه المقام (قوله ومتى الاوقات اى لتعظيمها) يعنى ان متى اذا كان اسم شرط يكون لتعظيم الاوقات كقوله متى اضع انعمامة تعرفوني وبني متى على خمسة اوجه اسم استفهام نحو متى نصر الله واسم مرادف للوسط وحرف بمعنى من اوفى وباقي التفصيل في المعنى (قوله وكل لشمول الافراد) اى نوع اخر من الالفاظ الذى هو عام

من حيث المعنى كلمة كل وهي الاحاطة على سبيل افراد المضاف اليه ولهذا
 لو اقر رجلين وقال لكما على الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل
 واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف فثبتت الاحاطة
 على سبيل الافراد كقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر
 كل مسمى مفردا ليس معه غيره وهذه الآية توجب الاحاطة لكل نفس لكن
 على سبيل الانفراد وكان كل نفس تذوق الموت فردا فردا فقط فثبت معنى العموم
 بهذه الكلمة لغة فيما اضيف اليه يعني ظهر اثر عمومته في المضاف اليه حتى
 لم تستعمل مفردة اى بدون المضاف اليه او بدله فلا يقال كل جاؤا بلا تنوين
 وانما يقال كل القوم جاؤا او كل جاؤا كذا في الكشف وهي من الاسماء اللازمة
 الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسماء اذا لاضافة من خصا يص اسم
 فان اضيف الى نكرة توجب احاطة الافراد كما في الآية المذكورة قال ابو حيان
 في البحر كل للعموم وهو اسم جمع لازم الاضافة الا ان ما اضيف اليه يجوز حذفه
 ويعوض عنه التنوين وقيل هو تنوين الصرف واذا كان المحذوف معرفة بقيت
 كل على تعريفها بالاضافة فيجئ منها الحال ولا تعرف باللام عند الاكثرين
 واجاز ذلك الاخفش والفارسي وربما انصبت حالا والاصل فيه ان تبع توكيدا
 كاجمع ويستعمل مبتداء وكونها كذلك احسن من كونها مفعولا وليس ذلك
 مقصورا بالسمع ولا مختصا بالشعر خلافا لزامه واذا اضيف كل الى نكرة
 اولى معرفة بلام الجنس حسن ان يلى العوامل اللفظية واذا ابتدئ بهما مضافة
 لفظا الى نكرة طابقت الاخبار وغيرها ما يضاف اليه اولى معرفة فالاصح افراد
 العايد او معنى لالفظا فالاصل الجمع وقد يحسن الافراد واحكام كل كثيرة ذكرنا
 كلا في كتابنا التذكرة انتهى (قوله او لشمول الاجزاء) يعني اذا اضيف كل
 الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اى
 جميع اجزائه ولا يصح كل تفاح حامض لخلاوة بعض منه (قوله فانها كالصلة
 لم تستعمل مفردة) القاء صلة لشمول الحكم لافراد المضاف اليه ولا جزائه يعني
 ان كل لشمول افراد المضاف اليه او لشمول اجزائه يعني يظهر اثر عمومته
 في المضاف اليه كأنها صلة لاشتمال عن الموصول حقيقة او بدلا فيكون كأنه
 شئ واحد كالصلة مع الموصول (قوله اى ارادة كل واحد مع قطع النظر
 عن غيره) كالآية المذكورة (قوله وانذا اذا قال كل من دخل هذا الحصن فله
 كذا فبخله عشرة على التعاقب يستحق كل واحد نفلا تاما) لان كلمة كل توجب

الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم الا ان التعاقب شرط لان التعاقب
 لا ينفك عن الغاء سواء كان عطفا او جزاء كذا في النحو (قوله فيصح كل رجل يشبعه
 هذا الرغيف) يعني ان كل اذا اضيف الى النكرة يمتد لكل واحد مع قطع النظر
 عن غيره فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف المشاهد اي يكفي هذا الرغيف
 لكل رجل على حدة لا على جميع الرجال الموجود في العالم لانه كذب (قوله
 بخلاف كل الرجال) اي لا يصح كل الرجال يشبعه هذا الرغيف لان الرغيف
 الواحد المشاهد لا يكفي اجزاء المعرفة بلام الجنس وهو جميع الرجال (قوله
 فتقول المشايخ انه يفيد عموم الافراد في المنكر والاجزاء في المعرفة لا يخفى عن التسامح)
 اقول هذا يخالف ما قاله اولائه اذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم
 الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد انتهى
 ومثل هذا التسامح يمثل هذا الفاضل لاس بلا يق والله الهادي الى سبيل الرشاد
 (قوله وهي بلي الاسماء لا الافعال) لان كلمة كل من الاسماء اللازمة الاضافة
 ولهذا لا يدخل الا على الاسماء اذا اضافة من خصها بخص الاسم فيقال كل رجل
 ولا يقال كل ضرب وكل يضرب (قوله تطلق في المرة الاولى دون الثانية)
 يعني كلمة كل توجب العموم في الاسماء النكرات دون الافعال وعلى ذلك
 بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة تزوجها فهي طالق اي يعم الاعيان دون
 الافعال فاذا تزوج مرتين لا يحنث في المرة الثانية بخلاف كلما يعني اذا تزوج امرأة
 مرتين يحنث في كل مرة وكذا الحكم في كل عبد اشتريته فهو حر فاشترى عبدا
 وبعده ثم اشتراه لا يحنث في المرة الثانية وفي اليمين الثانية يحنث في المرة الثانية
 وفي جنس هذه المسائل كثيرة في الاصول والفروع (قوله وكلما بالعكس) يعني
 كلما كلما توجب العموم في الافعال على عكس كلمة كل لانها توجب العموم
 في الاعيان وايضا ان كلما يقتضي الحنث في المرة الثانية على عكس كل قال
 ابو حيان في البحر ان كلما منصوب على الظرف وسرت اليه الظرفية من اضافته
 لما انصدرية الظرفية لانه اذا قلت ما صحبتني اكرمك فالمعنى مدة صحبتك لي
 اكرمك وغالب ما توصل هذه بالماضي وماء الظرفية يراد بها العموم فاذا قلت
 احميك ما ذكر الاشارق فانما تريد العموم بكل هذه اكدت العموم الذي افادته
 ما للظرفية ولا يراد في لسان العرب مطلق الفعل الواقع صلة لما فيمكن في مرة
 واحدة ولولا لتهسا على عموم الزمان جزم بعض العرب والتكرار الذي يذكره
 اهل اصول الفقه والفقهاء في كلما انما ذلك فيها من العموم لا ان لفظ كلما وضع

للتركيب كما يدل عليه كلامهم وانما جاءت كل توكيداً للعموم المستفاد من ما
 الظرفية فاذا قلت كلما جئتني اكرمتك فالمعنى اكرمتك في كل فرد فرد من حيثائك
 الى ثم قال في موضع اخر لا فرق عندي بين كلما واذا من جهة المعنى في فهم التكرار
 على ان من النحويين من ذهب الى ان اذا تدل على التكرار ككلمة او انشده * واذا وجدت
 ادا الحلب في كبدى * اقبلت نحو سقاء القوم ابرد * انتهى اقول وله وجه اخر
 في انتصاب كل في كلما غير ما ذكره ابو حيان قال ابن يعربش اذا اضيف المعرب
 الى ما لا يمكن الاعراب مثل ماوان ومن عرض لبناء على الفتح مثل ما وغير ما
 ومثل ان يقول وغير ان يقول وكذا كل في كلما فنحن هذا قال الامام الدميري في شرح
 المذاهج في اواخر باب الغصب نبه الزجاج في آخر كتاب الهجاء على ان كلما ان كانت
 ظرفاً تكتب موصولة نحو كلما رأيت زيدا فاكرمه والا فلا انتهى (قوله فالنفل
 الاول خاصة الخ) اما اذا دخل عشرة معاً وجب لكل رجل منهم النفل كاملاً
 على حدة كذا قال محمد في السير الكبير ووجهه ما ذكره فخر الاسلام انه يوجب
 الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم على خياله وهو اى كل واحد
 من الجماعة موصوف بصفة الاولية فان قيل كيف وجب النفل تاماً لكل فرد
 لان الاول اسم افراد سابق وهذه جماعة فلا يكون فرداً قلت كلمة كل للاحاطة
 على سبيل الانفراد كان كل واحد منفرداً في نفسه سابق بالنسبة الى من تخلف
 فتحقق معنى الاحاطة والاولية بخلاف ما اذا دخل العشرة فرادى حيث استحق
 الاول دون السابق ولما كان الكل الاحاطة على سبيل الانفراد كان كل واحد
 من العشرة سابقاً بالنسبة الى من تخلف لان السابق على نوعين سبق بالنسبة
 الى انفسهم وسبق بالنسبة الى غيرهم والاصل في السابق السابق الذي بين انفسهم
 والسبق الذي كان بالنسبة الى غيرهم معتبر عند هذا السابق وقد وجد هذا
 فلا يعتبر ذا وهذا وجد الاول دون الباقي فيستحق الاول دون الباقي كذا في شروح
 البردوى فان قيل في قولنا كلمة كل الاحاطة على سبيل الانفراد وكان كل واحد
 منفرداً في نفسه سابقاً بالنسبة الى من تخلف الخ نفطر لان من دخل اخرامعاً
 ليس له الاولية بالنسبة الى السابقين قلت جوابه ما سبق ان كل واحد من الجماعة
 موصوفة بصفة الاولية في حق من تخلف عن الناس ولم يدخل كانه ليس معه
 غيره لان موجب كلمة كل واحد منهم اول لانه لم يسبق كل واحد منهم غيره
 بالدخول على اعتبار افراد كل واحد منهم كذا في البردوى وشروحه (قوله
 لان من دخل بعده ليس داخل اول الخ) اقول الاولى في التعليل ان يقول لانه هو

الاول من كل وجه وكلمة كل تحتمل الخصوص فسقط عنها الاحاطة فصارت
 كلمة من الخصوص (قوله وجب للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد) يعني
 ان لفظ جميع عام مثل كل من حيث انها توجب الاحاطة الا انه يوجب الاجتماع
 دون الافراد فصار بهذا المعنى مخالفا للقسمين الاولين اى كلمة من وكلمة كل
 لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بين وكلمة من توجب الاجتماع
 والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة جميع يخالفهما لانها توجب الاحاطة
 بصفة الاجتماع قصدا ولذلك صارت مؤكدة لكلمة كل (قوله حتى لرقال جميع
 من دخل هذا الحصن اولا فله كذا) يعني بيان ان كلمة جميع توجب الاجتماع قول
 محمد في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة منهم
 معا ان لهم نفلا واحدا بالنسوية بينهم جميعا بالشركة (قوله لان لفظة جميع
 للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد) يعني ان كلمة جميع
 اضيفت الى كلمة من ههنا وهى تدل على الاجتماع دون الانفراد فيصير باعتبارها
 جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول قوله من دخل هذا الحصن اولا
 فله نفل وكذا في كل من دخل فله كذا فدخل فرادى (قوله ولما ورد ههنا
 اشكال الخ) اقول وجد الاشكال ان المشروط له النقل في مسائل تقيد دخول
 الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد من او مع اضافة الكل او الجمع
 اليه وعلى التقادير الثلاث ان كان الداخل واحدا فله كمال النقل في الصور الثلاث
 اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فان دخلوا فرادى
 كان الاول لان الجمع يستعار لمعنى الكل من حيث ان كل واحد منهما يوجب
 الاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد
 يستحق النقل كالجميع لان هذا النقل للتشجيع واطهار الجلادة في قتال العدو
 اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد الداخل اولا اولى لان الجراة
 والجلادة اقوى الا ترى انه اوفال لرجل بعينه لست اطعم في ان تدخل اولا ولكن
 ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل اولا يستحق النقل استحسانا واعتراض عليه
 بان في هذه الاستعارة جمعا بين الحقيقة والمجاز لانه اذا دخل فيه الجميع استحقوا
 نفلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد اولا في صورة الفرادى استحقه ايضا
 عملا بمجازه واجيب انس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو
 الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد
 يعمل بحقيقته وان وجد في واحد يعمل بمجازه فلا يلزم الجمع بينهما وانما يلزم الجمع بينهما

ان تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل واحد
اولا ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قبل ورده
صاحب الكشف وصاحب التنقيح اما رد صاحب الكشف قال عدم جواز
الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفي ارادة الجمع متصور بل متحقق
فلا يجوز انتهى واما رد صاحب التنقيح قال ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول
على سبيل الاجتماع يحتمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحتمل على الجواز لانه
في حال التكلم لابد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا يثنى ارادة الآخر
(قوله واجاب عنه بقوله وهو) اي لفظ جميع في قولنا جميع من دخل اولا مستعار
للسابق اقول اخذ هذا الجواب من صاحب التوضيح لكن صاحب التوضيح
ذكر الجوابين الاول ان الجميع مستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين
احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا
كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى
يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر فلا يراد المعنى الحقيقي من لفظ الجميع
ولا الامر الثاني من الكل حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب
ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع
لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان
الاول عن استحقاق النفل فانقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد
المعنى الحقيقي والثاني لادليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة
نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا
عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا
او مجتمعا يستحق العموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله
تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق انتهى (قوله مستعار للمعنى كل
من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع) يعني ان الجميع مستعار
لكل لو دخلت العشرة فرادى في مسألة كل كان النفل للاول سواء كان واحدا
او جمعا لا مستعار لكل بمعنى كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
عشرة معا وحب لكل رجل منهم النفل كاملا لا مستعار القرينة على ذلك (قوله
بل هو مستعار للسابق) اي بل الجميع مستعار للسابق في الدخول واحدا كان
او جماعة (قوله فبكون للجماعة نفل واحد كمال الواحد) انت عرفت ان لفظ جميع

لاحاطة الافراد على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول
على سائر الناس بعد الفتح ولذا قال الله اجمعون في قوله تعالى فسبحند الملائكة
كلهم اجمعون (قوله عملا بعموم المجاز) لان من احكام الحقيقة والمجاز اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد لان احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما
كما استحال ان يكون الثوب الواحد على رجل ليسه ملكه وعارضة معا فان قيل
قد قال ابو يوسف ومحمد فمين حلف لا يأكل من هذه الخنطة انه حنث ان اكل
عينها او ما يتخذ منها وفيه جمع بينهما وكذلك فالافين حلف لا يشرب من الفرات
انه يحنث ان كرع او اغترف وهو جمع بينهما قيل له اما ابو يوسف ومحمد فقد عملا
بعموم المجاز واطلاقه لان الخنطة في العادة اسم لما في باطنها او ما يتخذ منها اكل
ما فيها والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذي يجاور الفرات وينسب اليه
وهذه النسبة لا تنقطع بالاواني والغرف وكذلك فيما نحن فيه ان الاولية والسابقة
لا تنقطع بالاجتماع في الدخول فيجب النقل سواء كان واحدا او جماعة عملا بعموم
المجاز (قوله ان لا يبطل حقيقة المنطوق) اي ان لا يبطل المفهوم بدلالة النص
حقيقة المنطوق وههنا لا يبطل الافراد وصيغة الجمع (قوله نعم بفتح العين
وكسرة ها وبها قرأ الكسائي) وبعضهم يبدلها حاء وبها قرأ ابن
مسعود وبعضهم بكسر النون اتباعا لكسرة العين وهي حرف تصديق وبعد
واعلام فالاول بعد الخبر نحو قام زيد او ما قام زيد والثاني بعد افعال ولا تفعل
وفي معانيهما او بعد الاستفهام والثالث المعنيين بعد الاستفهام ولم يذكروا به
معنى الاعلام بل قال واما انهم فهي لتصديق ما بعد الاستفهام والاولى ان يكون
الاعلام اذ يصح ان تقول لقائل صدقت لانه انشاء لا خبر هذا ملخص المعنى
(قوله فانها مقرر لما سبق من كلام موجب) يعني اذا قيل قام زيد فتصدقه
نعم وتكذبه لا ويمتنع دخول بلى لعدم النفي (قوله او ميني نحو ما قام زيد فتصدقه
نعم) وتكذبه بلى ويمتنع دخول لا لانها لنفي الاثبات لان النفي (قوله استفهاما
او خبرا الخ) هذان تمييزان من قوله من كلام موجب او ميني على طريق القسم
او خبر ان كان اي استفهاما ما كان او خبرا مثال الموجب والنفي سبق ومثال
الموجب في استفهام نحو اقام زيد فهو مثال قام زيد يعني اذا اثبت القيام تقول
نعم وان نفيت لا ويمتنع دخول بلى ومثال النفي استفهاما نحو اقام زيد فتقول
في تصديق النفي نعم وفي تكذيبه اي في اثباته بلى ولا يجوز في هذا الموضع
ان ترد بلا محسنة اللبس لاحتمال ان يكون المعنى تكذيبه او تصديقه فلهذا

٢ لكن يجوز في وصفه وخبره
الجمع والافراد نحو قوله تعالى
لما جمع الدنيا محضرون وقوله
نحن جيب مع مشعر فوصفه
بالجمع وبالمفرد كذا في البحر
سنة

تعين بلى لان معناها تكذيبه قال الله تعالى الم بأنكم نذير قالوا بلى الست
 بر بكم قالوا بلى اولم تؤمن قال بلى وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه اوقيل نعم
 في جواب الست بر بكم كان كفرا وفي النحو تفصيل لكن لا يسا عده المقام
 (قوله وبلى حرف جواب اصلى الالف) وقال جماعة لاصل بل والالف زائدة
 وبعض هؤلاء يقول انها لانايت بدليل امالتها (قوله فانها مختصة بايجاب
 النفي السابق) اى يختص بالنفي وتقيد بطلاله اى ايجابه وهو الاصل واما قوله تعالى
 بلى قد جاءك اياتى فانها لم يتقدمها نفي لفظا لكنه مقدر فان معنى اوان الله هدانى
 يا بعدانى فلذلك اجيب بلى التى هى جواب النفي المعنوى ولذلك حققه بقوله
 قد جاءك اياتى وهى من اعظم الهدايات ومثله بلى قادرين فانه سبق نفي وهو اذ ان
 يجمع عظامه بخاتم الاية على جهة التوبيخ لهم في اعتقادهم ان الله لا يجمع
 عظامهم فرد عليهم بقوله بلى اى نحن قادرين وقال ابن عطية حق بلى ان تجى بعد
 نفي عليه تقرير وهذا القيد الذى ذكره في النفي لم يذكره غيره واطلق المحولون
 انها جواب النفي واعلم انك متى رأيت بلى او نعم بعد كلام يتعلق بهما تعلق الجواب
 وليس قبلهما ما يصلح ان يكون جوابا لهما فاعلم ان هناك سوء الامقدا لفظه لفظ
 الجواب واكنه اختصر وطوى ذكره علما بالمعنى فالتفصيل في محله (قوله فعلى هذا
 لا يصح بلى في جواب كانى عليك كذا) يعنى لما كانت بلى مختصة بايجاب النفي قال
 جماعة من الفقهاء لو قال كانى عليك كذا فقال في الجواب بلى لا يكون اقرارا
 ولا يلزمه شئ لان النفي لم يسبق لفظا او معنى وكذلك اوقال البسلى عليك كذا
 فقال نعم لا يكون اقرارا ولا يلزمه شئ ووجهه ان نعم تصديق الخبر بنفي او ايجاب
 ولم يعلم فلا يلزمه شئ بالشك حاصله اذا قال البسلى عليك كذا فقال في الجواب نعم
 لم يعلم هل اراد نعم البسلى على شئ لك حلا على اللفظ او نعم على شئ لك حلا
 على المعنى فثبت الشك فلا يلزمه شئ به ويؤيده ما قال ابن عباس وغيره لو قال
 في جواب الست بر بكم نعم كفروا لانه لا يلزمه شئ لان النفي مع التقرير اجزى
 مجزى النفي فيكون رده ببلى ايجاب النفي فيلزمه ويؤيده ما قال ابن عصفورا جرت
 العرب التقرير في الجواب مجزى النفي المحض وان كان ايجابا في المعنى فاذا قيل الم
 اعطتك درهما قيل في تصديقه نعم وفي تكذيبه بلى وذلك لان المقرر قد بدى افتقار
 فيما تدعيه وقد يخالفك فاذا قال نعم لم يعلم هل اراد نعم لم تعطنى على اللفظ
 او نعم اعطيتنى على المعنى فاذا لك اسبابه على اللفظ ولم ياتقوا على المعنى انتهى
 وامارده بنعم فيكون تصديقه في نفيه فلا يلزمه شئ وقال جماعة من المتأخرين

منهم الشلو بين اذا كان قبل النفي استفهام فان كان على حقيقته جوابه كجواب
النفي المجرد وان كان مراد به التقرير فلا كثر الايجاب بما يجاب به النفي رغبة
لفظة كذا في المعنى فلا يلزم بنعم شيء (قوله الا ان المعتبر في احكام الشرع هو
العرف حقيقة) يعني قال جماعة اخرى من الفقهاء يلزمه فيها سواء كان الجواب
في الانيات بلى اوفى النفي بالاستفهام نعم على مقتضى العرف لا اللغة لان عرف
الشرع اقوى حجة من اللغة وفي صورة البس على عليك كذا يلزم بنعم على قاعدة
النحو قال في المعنى اذا كان قبل النفي استفهام يجزى عند امن اللبس ان يجاب
بما يجاب به الايجاب رعبا لمعناه الا ترى انه لا يجوز دخول احد ولا الاستثناء المفرغ
لا يقال البس احد في الدار ولا البس في الدار الا يزيد وعلى ذلك قول الانصار للابي
صلى الله عليه وسلم وقد قال لهم الستم ترون لهم ذلك نعم وقول جعفر * البس
الليل يجمع ام عمرو * وايانا فذلك هنا تداني * نعم وارى الهلال كآراء * ويعلموها
النهار كما علاني * وعلى ذلك جرى كلام سيبويه انتهى قوله ما لا يكون الى قوله
والنفي استفهاما او خبرا عبارة التلويح بعينها (قوله او كان مستقلا) عطف على
قوله ان لم يكن مستقلا (قوله لكن كان جوابا قطعيا) يعني لم يكن مستقلا مبتدأ
بل كان جوابا قطعيا (قوله او كان جوابا ظاهرا) اي جوابا ظاهرا مع احتمال ابتداء
(قوله بجواب جواب ان لم يكن) يعني هذه الثلاثة جواب لا ابتداء الكلام اما في
الاول فظ لانه ليس بمستقل فلا يكون كلاما ابتداء واما الثاني فان يخرج مخرج
الجواب قطعا فلا يكون كلاما ابتداء واما الثالث فيحمل على ظاهره نحو ان تغدبت
فكذا في جواب مقار تغدب معي لانه لازي زيادة على قدر الجواب فيكون المستقل
الظاهر انه جواب (قوله فلا يغتسل في الاول بالتغدي لأمعة) يعني اذا قال يقال
تغدب معي اولاً ثم قال ان تغدبت فانت حر او طالق فتغدب مخاطب مفرد او مع
غير المعلق لا يغتسل الامع التغدي به لان قوله معي اولا يقيد مطلق التغدية (قوله
ولا في الثاني بالاغتسال لافيهما او فيهما لا عنهما) يعني اذا قال ان اغتسلت فانت
حرة او انت طالق لا يغتسل المتكلم باغتسال المخاطب مطلقا بل يغتسل
اذا اغتسل المخاطب في الليلة الممينة ولا يغتسل ايضا بلا اغتسال عن الجنابة
فيهما بل عنهما الا عند زفر عملا بعموم اللفظ لا لخصوص السبب (قوله قلنا
خصصه دلالة الحال عرفا) يعني ان العبرة بعموم اللفظ لا لخصوص
السبب عندنا ايضا فان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات
الواردة في حوادث خاصة الا ان دلالة الحال عرفا هنا خصصه كما خصص

الع ف في الشراء بالدرهم المطابق بنقد البلد بل بأروجه عندهم (قوله
 وان كان النقص ابتداء فابتداء لا جواب) اي ان كان الظاهر ان اللفظ الوارد
 بعد سؤال او حادثة ابتداء كلام مع احتمال الجواب فيحمل على الابتداء عندنا
 لا على الجواب حـ لـ لا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة
 وعند السافعي يحتمل على الجواب (قوله وذلك) اي كون الظاهر الابتداء بان يشتمل
 على الزائد على قدر الجواب كجواب النبي عليه السلام حين سئل عن بئر بضاعة
 بقوله خالق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه (قوله
 عن بئر بضاعة) البضاعة بكسر الباء وضمة اسم موضع كذا في الجوهرى
 وفي شرح المشكلات اهل اللغة يضمنون الباء ويكسرونها والمحفوظ في الحديث
 الضم وفي النهاية لابن الاثير حكى بعضهم بالصاد المهملة (قوله خالق الماء
 طهورا) اي مطهرا قال عصام الدين العتيق الشهير بدانشمند في شرح
 الهداية مبنى الاستدلال ان الطهور هو المطهر كذا ذهب اليه أغلب من ائمة
 اللغة وكثير من الفقهاء ظاهر لا يشبه في الحديث المذكور لانه ورد جوابا عن
 سؤال التوضي من بئر بضاعة فلو لم يكن الطهور فيه بمعنى المطهر لم يطابق
 الجواب السؤال وكذا في قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل من التوضي
 بماء البحر هو الطهور ماؤه وفي قوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم
 فانه في بيان التيم واستعمال التراب للتطهير وكذا قوله تعالى وانزلنا من السماء
 ماء طهورا وبالجملة مجيى الطهور بمعنى المطهر مما لا ينبغي ان ينزع فيه انتهى
 ملخصا اقول معنى التطهير من صبغة الطهور الدالة على المبالغة اذ لابد ان يكون
 تلك المبالغة من حيث افادة طهارة غيره وهذا المعنى ادخل في المنة واقوى لان
 الاستغناء بانزل الماء الطاهر يحصل محتمل الطهور على المطهر ليعف عنه فائدة
 زائدة اولى ويؤيده قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم الآية (قوله
 وقوله عليه السلام حين رأى شاة ميمونة ايماءا هاب د بع فقد طهر) وكذلك
 آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية للعنان في اهللال
 ابن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان اوفي سرقة المجن (قوله
 حتى يحنث بالغدي في ذلك اليوم مطلقا) اي يحنث بالغدي في ذلك
 اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه (قوله وانما حل
 على الابتداء اعتبارا للزيادة المفقودة) يعني انما حل على الابتداء لان في حله
 على الابتداء اعتبارا للزيادة المفقودة على الافادة والغناء الحال المبطنة الخفية

حاصله ان زيادة الملقوطة في كلام العاقل يعتبر مهما امكن ومدلول الحال امر
مبطن فلما يطلع الانسان بمعنى ان الله اعلم بحقيقة الحال فيه هل هو كاذب كرام لا
(قوله وفي جملة على الجواب الامر بالعكس) اي حل ان زيادة الملقوطة على الجواب
الامر بالعكس كما قال الشافعي بناء على ما يقال لسان الحال افسح وانطق
من لسان المقال (قوله ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال) اي ادنى
من العمل بالمقال قريء دون بالرفع والنصب قال الزحشمي في قوله تعالى
ومنا دون ذلك ادنى مكان من الشيء ومنه المدون للتحقير ويستعمل للتفاوت في الحال
نحو زيد دون عمرو اي في الشرف والعلم انتهى قال الزركشي ودونك هذا اصله
خذ من دونك اي من ادنى مكان منك فاخصر انتهى (قوله ان العبرة لعموم
اللفظ الخ) وذلك كآية الظهار وآية اللعان وآية السرقة وغيرها كما سبق (قوله
عنيت الجواب صديق ديانة) من قوله ان العبرة لعموم اللفظ الى قوله تخفيفا عليه
عبارة التلويح (قوله مع ان فيه تخفيفا عليه) اي مع ان في خلاف الظاهر مظنة
للكذب (قوله حكاية الفعل المثبت لاتعم هذه مسألة) تحرير محل النزاع فالتفصيل
يأتي (قوله لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكى نعم) اي لا خلاف بيننا وبين
الشافعي ان الفعل المنفي اذا حكى نعم (قوله واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكاية
لاتعم) اقول قوله فالصحيح الخ يشعر بالنزاع في عموم الفعل المثبت ولا يخفى انه
لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان
وتحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا
من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع
الغرر وقضى بالشفعة للمجار هل يكون عاما او لا فذهب بعضهم الى عمومه لان
الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بدينه
وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما
هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصيغة معينة (قوله كصلى النبي
صلى الله عليه وسلم في الكعبة) اي داخل الكعبة والمص مثل في تحرير محل
النزاع بمثل قول الصحابي رضي الله عنهم صلى النبي عليه السلام انت عرفت لا يخفى
انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان
والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصيغة معينة وفي زمان
معين وغير الواقع انما يلحق به بدلالة النص او القياس كقياس جواز
الفرض في الكعبة على جواز التفل يسانه قال الشافعي لا يجب جواز الفرض

في الكعبة لانه يلزم منه استبعاد بعض اجزاء الكعبة فحمل فعله على الفعل
 واما اصحابنا قالوا لما ثبت جواز النقل بفعله عليه السلام والتساوى بين الغرض
 والنقل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الآخر
 قياسا واذ لا يستدل في التمثيل على عموم الزمان والصلوة لانه لم يقل الاصحاب
 صلى النبي جميع الصلوة النقل والغرض في جميع الازمان (قوله لا لغرض والنقل
 متعلق بلايم) يعني لا تعم حكايه الفعل المثبت كصلى النبي الخ للغرض والنقل وهما
 من اقسام الصلوة وجميع الازمان لان فعله صلى الله عليه وسلم واقع بصفة معينة
 في زمان معين فلا يكون عاما (قوله ولا جهات وضع اللفظ) اي لا تعم الحكاية جهات
 وضع اللفظ يعني اذا روى الراوى فعلا من افعال جوارحه عليه السلام لا عموم له
 اصلا لافي الزمان ولا في اقسام الصلوة ولا في جهات وضع اللفظ كالشفق العام
 الى البياض السواد في الحكاية لان الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحمرة
 عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما هو الحمرة وهو رواية عن ابى حنيفة وهو
 قول الشافعي لقوله عليه السلام الشفق الحمرة وله قوله عليه السلام وآخر وقت
 المغرب اذا اسود الافق الحديث فيكون الشفق هو البياض عنده (قوله لا تعم
 من يقول بعموم المشترك) استثناء من قوله ولا جهات وضع اللفظ فالاولى ان يكون
 مستثنى من قوله لا تعم الازمان ولا جهات وضع اللفظ لان قوله كصلى النبي عليه السلام
 في الكعبة في معنى المشترك كما قال صاحب التنقيح فيتأمل معنى المشترك فان ترجع
 بعض المعاني فذلك وان ثبت التساوى فالحكم في البعض بفعله عليه السلام وفي
 البعض الاخر باس انتهى (قوله ولا جهات وقوع الفعل) اي لا تعم حكايه
 الفعل المثبت جهات وقوع الفعل كقول الصحابة جمع النبي صلى الله عليه وسلم الظاهر
 والظاهر في يوم عرفة لجمعهما في وقت الاولى والثانية اما اذا حكى الصحابي بلفظ
 ظاهره العموم فلا نزاع فيه نحو اذا قال صلى النبي جميع الصلوة النقل والغرض
 الى جميع الجهات داخل الكعبة وكذا لا نزاع في عدم عموم الفعل المثبت وفي مختصر
 ابن الحاجب وغيره ان الفعل المثبت لا عموم له وهذه المسئلة متفق عليها بين الحنفية
 والشافعية والنزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا
 من افعال النبي بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الفرر وقضى بالشفعة للجار
 هل يكون عاما او لا كما سبق اقول لانه اي النقل علة لقوله لا تعم (قوله بل يقع ذلك
 الفعل على صفة معينة) يعني بل يقع الفعل المحكى عنه لا الحكاية على صفة
 معينة فلا عموم له لان الفعل الواقع من النبي صلى الله عليه وسلم انما يكون بصفة

معينة في زمان معين فلا يكون الفعل تاما للقبيل والغرض ولا جميع الزمان
 (قوله في معنى المشترك) من هنالى قوله جاز في الغرض ايضا قياسا عبارة الترضيح
 (قوله نحو نهى عن بيع الغر الخ) الغرر الخطر الذى لا يدري ان يكون ام لا
 كبيع السمك في الماء والطير في الهواء حاصله ان حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم
 ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه كانه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم
 لا تبعوا بالغرر وكذا قضى بالشفعة للجار كانه قال صلى الله عليه وسلم الشفعة
 ثابتة للجار فان قيل هذا مردود لانه حينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية
 الفعل واتقدير بخلافه كما قال التفتازانى في التلويح قلنا لامنافة في هذا المعنى
 كذا في فصول البدائع (قوله خلافا لاكثرين) يعنى ذهب الاكثر الى انه لا يعم
 لان الاحتجاج انما هو بالحكي عن النبي صلى الله عليه وسلم لا الحكاية والعموم
 في هذين المثالين انما هو في الحكاية لا الحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة
 معينة (قوله واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا) اى بين مسئلة
 الحكاية بلفظ ظاهره العموم وبين حكاية الفعل المثبت فرق ظاهر (قوله وهو
 انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم) اى الفرق ان المسئلة الاولى كصلى
 انبي في الكعبة وكصلى بعد غيبوبة الشفق ليس في ظاهر لفظهما دليل العموم
 لاني الحكاية ولا في الحكي اما الحكاية فلان الفعل الواقع من النبي انما يكون
 بصفة معينة وزمان معين فلا عموم له وغير الواقع انما يلحق به بدليل من دلالة
 النص او القياس او نحو ذلك (قوله بخلاف هذه المسئلة) اى بخلاف الحكاية
 بلفظ ظاهره دليل العموم كلام الاستغراق في الحكي وهو لام الجار ولا م الغر
 اقول فيه نظر من وجوه اما اول فلان مدلول الكلام ليس الاخبار عن النبي
 صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا فلا عموم له
 واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون
 حكاية الصحابي بلفظ عام كما سبق انه اذا قال صلى النبي جميع الصلوة النقل والغرض
 الى جميع الجهات داخل الكعبة واما ثالثا فلان جعل قول الصحابي قضى النبي
 بالشفعة منزلة لكل جار بقرينة اللام غير صحيح ضرورة ان الفعل اعنى قضى
 بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جيران معين فكيف يكون العموم والحق
 ان حكاية الصحابي ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه فيكون قول الصحابي
 قضى النبي بالشفعة للجار بمنزلة الشفعة ثابتة للجار فيكون اللام للاستغراق
 لان المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمفرد يكون للعموم كقوله ان الانسان افي خسر

وسلم الكافر ويقول الكافر ولا يلتفت الى قول التفتت ان انقل
الحديث بالمعنى لا يكون من حكاية الفعل والتقدير بخلافه لان صاحب فصول
البرايغ قال لا منافاة فيه مع ان اجماع المشايخ يؤيد هذا (قوله الجمع المذكور)
يعنى في الغلاء لان قوله المسلمون وفعلوا جمعا السلامة وجمع السلامة يختص
في اصل الوضع باولى العلم وان وجد في غيرهم فيحكم الالحاق والمنشيه
كقوله تعالى انى رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين
(قوله نحو المسلمات وفعلن ويختص بهن) فيه بحث لان القاعدة الخوية
نون ضمير الجمع يرجع الى المؤنث والمذكور لك تقول الهندات يقمن والهنود مع ان
الهنود جمع مذكر مكسور ويجوز وضع المنزله موضع الجمع كازواج مطهرة فصل
في بيان لفظ المشترك (قوله والمشارك) اى المشترك فيه اى لفظ مشترك
فيه كاستقر في مستقر فيه حذف الجار والمجرور اختصارا لكثره دور انه
عند البصريين لان الحذف والا يصال مذهب الكوفيين وانما فسرنا بلفظ
لان احكام الشرع انما تعرف بمعرفة اقسام اللفظ والمعنى وذلك اربعة اقسام
في وجوه النظم صيغة واحدة فهى اربعة اوجه الخاص والعام والمشارك
والمأول كذا في البردوى فيكون المشترك راجعا الى النظم فقط (قوله لان
المفهومات مشتركة) اى مفهومات العين مثلا مشتركة على بناء اسم الفاعل
من اللازم او المفعول كما سبق باستنباط معنى جامع فكان عاما في المعنى كالشئ
يتناول الاشياء باعتبار الشيئية والوجود يقال عين الناظر وعين الشمس وعين
المبران وعين الماء وغيرها كما سبق لكن الفرق ان المشترك موضوع لكل واحد
منها والشئ موضوع لتناول الاشياء دفعة واحدة في محال متعددة ولا يعرف
بالاشياء السماع وقد اطبق العلماء ان لفظ العين موضوع بازاء كل واحد من هذه
الاجسام وضعا على حدة فلا يكون عاما البتة بخلاف الشئ ولا مدخل
للقياس في اثبات اللغات كذا في شروح البردوى (قوله حذف فيه لكثره
الاستعمال) حاصله ان اسم المفعول انما بنى من المتعدى واما ان عدى اللازم
يجرف الجرا والظرف جاز بناء اسم المفعول منه نحو غير المضروب عليهم
وزيد منطلق به وقد يحذف الجار والظرف مع بدخوليهما اتساعا واختصارا
لكثرة استعماله ودورانه كما حذف في المستقر والمحصل اى فيه وعليه
عند البصريين والحذف لكثره الاستعمال جاز عندهم كما في ايش ولم ابل
ولادر واهيك ولم الك ويوسف اعرض كذا قال ابو حسان والركشي والسبوطي

والحقه ابن يعش لم يكن له ادراك الحذف والا يصلح ان ليس بقياسي فيما عدا ان
وان والمفعول له وفيه عند البصريين كذا في الرضى وغيره وفي المغنى الحذف
والا يصلح ان ليس بقياسي فيما عدا ان وان وكى انتهى وان كان بين قوليهما مخالفة
لكن في مادة المشترك عدم جواز الحذف والا يصلح مشترك فيكون الحذف
فيه اختصارا لكثرة الاستعمال والدوران كذا قال السيرافي والطبري وغيرهما
ولهذا ناظر ابن اياز باسعيد السيرافي في قوله تعالى واخبار موسى قومه سبعين
رجلا اي من قومه فزاد في المفاعيل الخمسة مفعولا اخر سماه المفعول منه
قال ابن اياز هذا ضعيف جدا لانه يقتضي ان يسمى نحو قولك نظرت الى زيد
مفعولا اليه وانصرف عن خالده مفعولا عنه انتهى اقول وهذا ضعيف
ايضا لان تأويله في المنصوب لا في المجرور فيكون قياسه قياسا مع الفارق
على ان الضرورة ملحقة اليه في قول السيرافي ولا ضرورة فيهما (قوله
ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا) اي يجوز ان يكون لفظ المشترك موضوعا
اصطلاحيا حقيقة كما سيأتي في الحقيقة اقول ويجوز ان يكون مصدرا لانه
من فعل زائد على ثلاثة احرف فيكون بصورة المفعول فلا يحتاج الى تأويل
قال ابو حيان في البحر المستقر المستعمل من القرار وهو اللبث والاقامة ويكون
مصدرا لانه من فعل زائد على ثلاثة احرف فيكون الذكر بصورة المفعول انتهى
فلا وجه لقول من قال الظرف المستقر بكسر القاف اولى لموافقة قراءة ابي جعفر
وزيد بن علي في سورة القمر وكل امرئ مستقر واقد صبحهم بكرة عذاب مستقر
لانه ورد في قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقر بقبح القاف كما سبق (قوله
لما اشترك فيه المعاني) فالصواب ان يقول لما اشترك ارادة كل واحد من المعاني
لا المجموع من حيث انه مجموع لان المشترك لا عموم له عندنا وعند الشافعي لا عموم
اقول المراد من المعاني مثلا مفهومات لفظ الشمس ولفظ ينبوع ولفظ الذهب
وغيرها لان لفظ عين موضوع بازاء مفهومات هذه الالفاظ فيكون العين مثلا
مشتركا في المعاني قال شمس ائمة الكردري ان لفظ العين ان كان موضوعا بازاء
لفظ الشمس والينبوع والذهب يكون مشتركا في الاسماء وان كان موضوعا
بازاء مفهومات هذه الالفاظ فيكون مشتركا في المعاني انتهى قلت وعلى هذا
لا فرق بين العام والمشارك (قوله لمعنيين الخ) كالقراءة للخبز والطهر لانه من الاسماء
الجامعة وهو المشترك دون القراءة الذي هو المصدر لانه ليس بمشارك بل هو
موضوع للجميع والضم والانتقال ومنه قولهم ما قرأت هذه النافذة جنينا اي لم تضم

رجحها على ولد والاوجه ان القرء من الاسماء المشتركة عند اهل اللغة وهو مأخوذ من الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ كالشيء باعتبار معنى جامع كالوجود الشامل لجميع الاشياء المختلفة ويكون مشتركاً بالنظر الى الاشياء المختلفة حقيقة باعتبار المعاني المختلفة بل باعتبار مسمى من المسميات المختلفة المعاني على سبيل البذل كذا في البرذوى وشروحه وكذا الصريح لمعنيين وهو اسم لليل والصبح جميعاً على الاحتمال لاعلى العموم وكذا الجون لانه اسم الابيض والاسود وهو من الاضداد كالصريم والقرء وجع الجون جون بالضم (قوله فصاعداً كالمعين الخ) اسم لمعين الناظر وعين الشمس والميراث والماء والدينار والمال النقد والجاسوس والد يذبان والمطر الذي لا يقلع وولد بقر الوحش وخبار الشيء ونفس الشيء يقال هو هو بعينه والناس القابل يقال بلاد قليل العين اى قليل الناس والتفصيل سبق (قوله فتخرج المنفرد عاماً كان او خاصاً) اى خرج من تعريف المشترك بقوله لمعنيين فصاعداً اللفظ المنفرد بنفسه عاماً كان او خاصاً او القاطن مترادفة لانها وان كان فيها وضع كثير كالكلب والاسد والسبع والغضنفر والضئيم لكنهما وضع لسمى واحد (قوله والمجاز) حطف على المنفرد اى خرج المجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى اى لا وضع في المجاز لمعنيين فصاعداً بل فيه وضع لمعنى اخر مثلاً ان لفظ الصلوة موضوعة للدهاء حقيقة في اللغة مجازاً شرعاً لانها في الاركان المعلومه مجازاً حقيقة شرعاً فيكون المجاز مستعملاً فيما وضع له وفي غير ما وضع له فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً لكن من جهتين كلفظ الصلوة بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس مثلاً من حيث اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت الدابة بمصرح مع رماية المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازاً اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانهما موضوعة ابتداء لانها لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الاول فصارت اسماً له فيكون للمجاز وضع لكن يشترط عدم الوضع في الجملة فضلاً عن الوضع طاصلاً ان المراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافياً في ذلك فان كان ذلك التبيين من جهة واضع اللغة فوضع اخرى والا فان كان من الشارع فوضع شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحياً والا فوضع عرفى عام وقد غلب العرف عند الاطلاق في الحقيقة ان يكون موضوعاً

لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء
من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى في جميع الاوضاع
الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها
كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون
مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان غير
موضوع له فيكون المجاز موضوعا بجهة وغير موضوع بجهة اخرى (قوله
بلا نقل من معنى الى اخر) سواء كان بينهما مناسبة كما ذكرنا في لفظ الصلوة (قوله
اولا كما ترجل وهو حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني للعلاقة) لان الاستعمال
الصحيح في الغير بالعلاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون
حقيقة وانما جعل صاحب التقييد من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا
الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فالمستعمل في غير ما وضع له لا يخصر
في المجاز بل يكون في المرتجل والمنقول (قوله فخرج المنقول فانطبق الحد على
المحدود) الاول ان يقول فخرج المرتجل اولا والمنقول بقوله سواء كان بينهما
مناسبة لان اعتبار عدم العلاقة في المرتجل واعتبار وجودها في المنقول لازم
(قوله وحكمه التوقف) اي حكم المشترك التوقف للتأمل يعني ان المشترك يفارق
المجمل لان المشترك يحتمل الادراك باستعانة التأمل في معنى الكلام لغة لا شرعا
برجحان بعض الوجوه فقل ظهور الراجح ان يسمى مشتركا وبعده ما ولا نظير المشترك
الذي يحتمل الادراك بالتأمل في معناه لغة برجحان بعض الوجوه قوله تعالى ثلثة
قروء فان اصحابنا رحمهم الله تأملوا في معنى القروء فوجدوه دالا على الجمع
والانتقال في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لان المجتبع هو الدم
والانتقال يحصل بالحيض اذا طهر هو الاصل فتأملوا في لفظ الثلثة فهو بالجمع
دالا على الافراد الكاملة وذلك في الحمل على الحيض فحملوه عليه واما المجمل
فلا يدرك لفظة بمعنى زائد ثبت شرعا كالصلوة والزكوة والربوا فانه زيد على
المعاني اللغوية في الشرع شيء آخر فان الربوا في اللغة عبارة عن الزيادة ونفس
الزيادة غير مرادة بالاجماع فان البيع وضع للاسترباح بل المراد الزيادة المدهودة
على ما عرف وكذا الصلوة فانها اسم للدعاء او تحريك الصلوة وبسبب ذلك مراد
بنفسه وكذا الزكوة كذا في البردوي وشروحه (قوله حتى اولم يترجح بان انسد
باب ترجيحه يكون المشترك مجملا) اقول ذكر المص من المجمل ماله ظهور من وجه
كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح لكونه مشابها ونظيرا له قال فخر الاسلام

وأما المجمل فما لا يدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا أو لانسداد باب الترجيح لغة
 فوجب الرجوع الى بيان المجمل انتهى أقول انسداد باب الترجيح كما ناهل
 للعطشان والريان والصريح للصحيح والليل وانت عرفت المجمل الذي لا يدرك
 لغة لمعنى زائد ثبت شرعا والحاصل ان المجمل قسمان ما لم يمس له ظهور أصلا
 كالصلوة والزكاة والربوا وما له ظهور من وجه كالمشترك انسداد فيه باب الترجيح
 فإنه ظاهر في ان المتكلم أراد هذا أو ذلك ولم يرد شيئا آخر ولكنه يحمل في تعيين
 ما اراده من المعنيين فقول له معنى زائد ثبت شرعا إشارة الى القسم الاول وقوله أو
 لانسداد باب الترجيح إشارة الى القسم الثاني والمص اكتفى بهذا الكونه مشاركا له (قوله
 ولا عموم له خلافا لبعض الشافعية) أي لا عموم للمشارك عندنا وعند الشافعي له
 عموم قال سراج البردوي اعلم انه يجوز عند الشافعي وابن بكر الباقلائي وجماعة
 من المعتزلة كالخبازي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل واحد من معنييه
 أو معانيه بطريق الحقيقة اذ صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس
 لا كاستعمال القمر في الحبيض والظهر معا واستعمال افعال في الامر بالشئ والتهديد
 عليه لأنه يمتنع الجمع بينهما الا عند الشافعي وابن بكر متى تجرد المشترك عن
 القرائن الصارفة الى احده معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة انتهى
 (قوله بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما) لان المشترك موضوع لكل واحد منهما
 (قوله لا بالجموع من حيث هو مجموع) كلفظ الشئ العام اذا لم يكن اجتماعا كانعم
 على مولاك يعني لا يتعلق النسبة في المشترك بالجموع وان امكن جمعها كلفظ العام
 بل يتعلق بكل واحد منها كانعم على مولاك لان الانعام يتناول الباصر والعق وابن
 العم (قوله بخلاف ثلثة قروء) انت عرفت قبل ان اعطى الثلثة دال على الافراد
 الكاملة عندنا يحمل على الحبيض وعند الشافعي على الظهر لانه يمتنع الجمع بينهما
 بقرينة الثلثة لا بكونهما من الاضداد لان عند الشافعي والباقلاني متى تجرد
 المشترك عن القرينة الصارفة الى احده معنييه فوجب حمله على المعنيين كسائر
 الالفاظ العامة وأما ههنا فلفظ الثلثة قرينة (قوله وافعل في الامر والتهديد
 والتدب والاباحة الخ) عطفت على قوله ثلثة قروء أي وبخلاف افعال في الامر
 بالشئ والتهديد وغيرهما لان استعمال افعال في الامر بالشئ والتهديد عليه
 وغيرهما يمتنع الجمع خلافا للشافعي وابن بكر كما سبق (قوله فعيل يجوز) انت عرفت
 المجوزون الشافعي وابن بكر الباقلائي وجماعة من المعتزلة (قوله لا يجوز عند
 اصحابنا) وقال بعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابن هاشم

واني عبد الله البصري لا يجوز ذلك حقيقة ولا مجازا في مختلف فيها كالقرء والصبر
 ولا خلاف فيه بيننا وبينهم وانما الخلاف في المشترك الذي يجوز الجمع بين معانيه
 كالعين والمولى فان قيل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح ابائكم يوجب حرمة الوطء
 والعقد والنكاح لفظ مشترك بين العقيد والوطيء فكان عاما وكذلك لو حلف
 لا يكلم مولى فلان ينسأل اليمين الناصر والمعنى وابن العم قلت ما ذكرنا في موضع
 الاثبات كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء مشترك بين
 الحيض والطهر ولا جمع بينهما البتة في الارادة واما في موضع النفي نعم فان قيل
 قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
 والنجوم وكثير من الناس هذه الآية توجب عموم المشترك في الاثبات لان السجدة
 من الجماد الخضوع ومن العباد وضع الجبهة على الارض والمعنيان المختلفان اربدا
 من اللفظ فيكون المشترك عاما قلت يمكن ان يقال معنى الآية الله اعلم وسجد
 كثير من الناس بدلالة الظاهر عابيه فيفهم من السجود الاول الخضوع والانقياد
 ومن سجد الناس سجدة الطاعة والعبادة وهذا من قبيل الاضمار بشرط التفسير
 كذا في شروح البردوي فعلى هذا التحقيق لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
 في كلمة واحدة بل في كلمتين فلا يضر قيل تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان
 يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكرنا ان الانقياد شامل لجميع الناس بطان
 الكفار لاسما المتكبرين منهم لم يمسهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود
 وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحسانه من الجمادات الامن يحكم
 باستحالة التسبيح والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان يحكم
 التنزيل ناطق بهذا وقد صح عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمع تسبيح الحصى
 وقوله تعالى لا يفقهون تسبيحهم تحقق ان المراد حقيقة التسبيح لا باللفظ
 وحدانيته فان قوله تعالى لا يفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا
 لله تعالى غير ممنوع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الامن كان منكرا خوارق العادة
 انتهى (قوله فقبل حقيقة) اي قال الشافعي وابو بكر الباقلاني يجوز الجمع بينهما
 حقيقة متى تجرد عن القرائن الصارفة سواء كان متفقة الحقيقة او مختلفة كالشيء
 العام الشامل بمتفقة الحقيقة كالجسم والحيوان والحال مختلفة كالانس والجن
 والفرس والجماد (قوله وقبل مجاز) اي يجوز اطلاقه عليهما مجازا لاحقيقة عند
 بعض المتأخرين (قوله وعن الشافعي) والباقلاني (قوله لا يقرئ بحوثه قروء)
 وافعل في الامر بالشيء والتهديد كما سبق (قوله واختلف القائلون بعدم الجواز)

أي بعد ثم جواز الجمع بينهما مطلقا لا حقيقة ولا مجازا (قوله قليل لا يمكن
 للدليل الثام على امتناعه) أقول الدليل أن الواضع لا يخفى أن يضع المشترك
 لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أي المجموع
 أو لكل منهما مطلقا والثاني غير وائع لأن الواضع لم يضعه للمجموع واللام يصح
 استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكنه هذا صحيح اتفاننا
 وأيضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في أحد المعنيين وإن وجد
 الأول أو الثالث ثبت المدعى لأن الواضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع
 يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا المعنى الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى
 تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الموضوعين ينافي اعتبار الآخر (قوله يلزم أن يكون
 كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال) أقول قال مشايخنا إن المستعمل
 إذا أطلق اللفظ يكون مرادا لموضوع ولم يكن مريدا لموضوع آخر وكذا العكس
 فلو أطلق عليهما يلزم الجمع بين المراد وغير المراد فيكون الجمع بين التقيضين
 ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين
 لأن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين لئلا كان موضوعا للمجموع ووضع
 للمجموع متنفذ فلا يصح استعماله فيهما حقيقة (قوله وأما مجاز) فلأن استعماله
 في محل من المعنيين بطريق المجاز أما بأن يكون بين المعنيين علاقة فإيراد أحدهما
 على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا
 جمع بين الحقيقة والمجاز أقول في ظاهر كلامه تكلف لأن استعماله في كل واحد
 من المعنيين بطريق المجاز يخالف ظاهر قوله فيراد أحدهما على أنه نفس
 الموضوع له وهو ظاهر من أن يخفى ويمكن توجيهه بأن يقال إن اللفظ موضوع
 للمعنيين وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له لأن الواضع
 وضع لاستعماله في معناه فقط واستعماله في المعنيين يكون تعبدا وهو معنى المجاز
 فيهما فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ويؤيده قوله بعد
 وأما استعماله في كل منهما على أنه معنى مجازي بالاستعمال لكن النزاع إنما يكون
 في أن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا وإن كان
 اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا بأن يكون كل منهما مطلق الحكم مثل
 أن يقول لا يقل الأسد ويريد السبع والرجل الشيخاع أحدهما أنه من حيث أنه
 نفس الموضوع له والآخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة فلا يراد من اللفظ
 الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان الموضوع على التابع فلا يستحق

المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بايقوله عليه السلام
 من شرب الخمر فاجلدوه حاصله ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو
 المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود
 المعتق وكذا اذا وصى لاولاد فلان اولاد بناته وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنة
 دون بن بنيه والتحقيق ان المجاز فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ
 موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك في جوز
 ذلك كالتغليب جوزهذا ومن لا فلا واما استعمال اللفظ في معنى واحد مجاز او حقيقة
 فلا نزاع في جوازه اذا كان الحقيق من افراد استعمال الدابة عرفا فحيا يدب
 في الارض ووضع القدم في الدخول (قوله او باستعماله في معنيين مجز بين) مثل
 ان تقول الاسود وتريد الرجل الشجاع **فصل** في الجمع المنكر (قوله
 بلاشعول خرج به العام) اعلم ان مشايخنا اختلفوا في الجمع المنكر لاشك في غومه
 على تعريف فخر الاسلام لانه قال في تعريف العام انتظام جمع من المستبانات
 وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق والشعول فالأكثر على انه ليس بعام
 لان رجالا في الجموع كرجل في الواحدان يعني يصح اطلاق رجال على كل
 جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وكما لا يكون رجل
 عاما لا يكون رجال كذلك وبعضهم على انه عند الاطلاق الاستغراق فيكون
 عاما لصحة الاستثناء متوقفة على العموم فثبتت العموم بهما دور قلنا ثبت العلم
 بالعموم بوقوع الاستثناء من غير تكثير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع قال
 في التلويح لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك اقول
 لا نزاع في عموم الجمع المعروف باللام او الاضافة بينهما وانما النزاع في الجمع المنكر
 ولم اعرف وجه هذا التشيل من مثل هذا الفاضل المعتمد ولان الجمع المنكر لا يمكن
 الاستغراق لكان لبعض ولا قابل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة
 ولان جملة على ما دون الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد
 من الجمل على الأقل لتيقنه او على الكل لكثرته فاندته وهذا اقرب لان الجمعية
 بالعموم والشعول النسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب
 الجموع فحمله على الاستغراق حل على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن
 الاول انا لان سلم انه استثناء بل صفة بمعنى غير كما قال النحويون ولو كان استثناء
 لوجب نصبه قال الزركشي وهذه الجام الخضم بالجمعة وهو الاحتجاج على المعنى
 المقصود بحجة عقلية والنسب من ابن المقتر في يد يعمه حيث انك وجود هذا النوع

في القرآن وهو من اساليبه ومنه قوله تعالى او كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا
ثم قال النحاة ان الثاني امتنع لاجل امتناع الاول وخالفهم ابن الحامب وقال
المتنوع الاول لاجل امتناع الثاني فالتعدد مشتق لاجل امتناع الفساد ولهذه
الاساليب امثلة كثيرة فليراجع منه وعن الثاني ان عدم الاستغراق لا يستلزم اعتبار
عدمه ايلزم البعضية بل للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث انه اثبات
اللفظة بالترجيح على ان الحن على القدر المشترك ابهام كافي لرجل لاجل اذ يعرف
ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحفابقي
ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو موم وان
اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو
قول بعد الاستغراق (قوله سواء كان جمع القلة او الكثرة) اى سواء كان الجمع
المتكررة صبغة ومعنى قلة وكثرة نحو مشركين ورجال ونساء او معنى بلا صبغة كرهط
وقوم لا يجوز تخصيص الى الثلاثة طريقان دليل العقل تبين ان الكل ليس بمراد
وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح
بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل مخصصا لما وراء
الثلاثة الى الكل هكذا نص محمد في السير الكبير وعلى هذا طامة مسائل اصحابنا
وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان واكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين
واهل اللغة ومذهب بعض اصحاب الشافعي وعامة الاشعرية الى اقل الجمع اثنان وهو
مذهب عمرو بن زيد بن ثابت رضى الله عنهم كذا ذكر الغزالي و اليه ذهب
نظوييه من النحويين والفريق الاول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ الجمع
المنكرة في الاثنين مجازا فمنهم من منع ذلك واكثرهم على انه يجوز وفائدة الاختلاف
يظهر في جواز التخصيص الى اثنين وعدمه وعند بعض الشافعي ان ادنى الجمع
اثنان فالتفصيل في البرزوى وشروحه

باب معرفة احكام الظاهر والنص والمفسر والحكم

(قوله واما الظاهر فما عرف مراده لم يقل ظهرا لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه)
اقول اراد رد البرزوى والسمري قدي وغيرهما قال فخر الاسلام فيه الظاهر اسم
الكل كلام ظهر المراد منه للسامع بصيغته وقال ابو القاسم السمري قدي الظاهر
ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر بفهم منه الايجاب وان كان
يحتمل التهديد وكذا النهي يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه قال صاحب
الكشف رأيت في تصانيف اصحابنا في اصول الفقه الظاهر اسم المظهر المراد منه

بمجرد السمع من غير اطالة فذكره ولا اجالة رؤية ولا يلزم فيه تعريف الشيء
 بنفسه لان المراد من الظاهر هو المصطلح اي الشيء الذي يسمى ظاهرا في اصطلاح
 الاصوليين ومن قوله ما ظهر الظهور اللغوي فيكون الاول بمنزلة العلم ولا يرعى
 فيه المعنى لكن المص اختصار ما ذكر شمس الائمة في اصول الفقه الظاهر ما يعرف
 المراد منه بنفس السماع من غير تأمل وهكذا ذكر القاضى الامام ابو زيد
 في التوقيم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه لئلا يتوهم تعريف الشيء
 بنفسه (قوله ولم يقل ماوضح لان الواضح فوق الظهور) اقول فيه بحث لانه
 لو كان الواضح فوق الظهور لما احتج الى لفظ ازداد في تعريف النص قال
 فخر الاسلام فاازداد وضوحا على الظاهر بل يقال ماوضح على الظاهر ولا فرق
 في اللغة لان النص في اللغة بمعنى الظهور يقول العرب نصبت الطيبة رأسها
 اذا رفعت واظهرت وعلى هذا حده حده الظاهر واما في الشرع فالنص فوق
 الظاهر ولهذا قال صدر الاسلام وغيره النص فوق الظاهر في البيان (قوله
 سواء كان مسوقا له) مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر
 في الاطلاق (قوله او لا مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
 ورباع) فان هذا ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد لانه سبق الكلام له
 وقصده قال شراح البردوى اعلم ان اكثر من تصدى بشرح البردوى والمختصر
 ذكروا ان قصدا المتكلم اذا اقتزن بالظاهر صار نصا وشرطوا في الظاهر ان لا يكون
 معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بين النص والظاهر قالوا او قيل رأيت فلانا
 حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود
 بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا
 بالسوق انتهى فعلى هذا التقرير ان كان مسوقا لافرق بين الظاهر والنص فيكونان
 متداخلين حاصله قال بعض الشارحين الظاهر ما ظهر المراد منه ولم يكن سبق له
 الكلام واختلف الشارحين في هذا القيد قال بعضهم لا اعتبار للسوق وعدمه
 في الظاهر فان الظاهر ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة سواء كان مسوقا او لم يكن مثل
 قوله تعالى وانكحوا الايامي منكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانهما بيان
 في اطلاق النكاح ولهذا لم يذكر من ائمة الاصول هذا القيد في تعريفاتهم ولهذا
 جمع شمس الائمة في اراد النظار بين ما كان مسوقا له وغير مسوق له قال الله
 تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقال الله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا استوى
 في كونه ظاهرا بين المسوق له وغير المسوق له ولهذا اختار المص هذا (قوله

كما ان المعتبر في النص كونه مسوقة له للبراد) اقول مدار الفرق بين الظاهر والنص
ان الظاهر استوى في كونه ظاهرا بين المسوق له وغير المسوق له وبهذا الاعتبار
يشتركان في هذا المقدار ويفترقان في حق العدد اكون السياق للعدد
مقصودا به في النص فيكون زائدا على الظاهر بان قصده وسبق له كما في قوله تعالى
فانكم هموا بما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع (قوله سواء احتمال التخصيص
اولا ويل اولا) ذكرنا في المستقصى الظاهر هو الذي يحتمل التأويل
والنص هو الذي لا يحتمل التأويل (قوله وفي المفسر عدم احتمال التخصيص
والتأويل) يعني ان المفسر اذا ازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل
ينقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم اقول عدم احتمال التخصيص والتأويل
ان كان النص عاما فلحقه بيان قاطع فانسده باب التخصيص مثل قوله تعالى
فسجد للملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام يحتمل للتخصيص فانسده
باب التخصيص بذكر الكل وذكر الكل احتمال تأويل التفرق فقطعه بقوله
اجمعون فصار مفسرا او كان النص مجعلا فلحقه بيان قاطع فانسده باب التأويل
(قوله سواء احتمال النسخ اولا) قال فخر الاسلام الا انه احتمال النسخ انتهى اى
في نفس الامر لا في مفهوم الكلام والمصنف نظر الى مفهوم الكلام وعم لان المفسر
اذا كان من الاخبار والخبر لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط وهو محال
على الله تعالى الا ترى ان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون نظير لاقسام
الاربعة لان قوله فسجد الملائكة ظاهر في سجود الملائكة لكن يجوز به الواحد
بجاء كما في قوله تعالى وقالت الملائكة يا امرئ المراد جبريل وبقوله كلهم ازداد
وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجمعون القطع الاحتمال بالكتابة فصار
مفسرا وهو اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وهذا معنى قول المصنف على
هذا يكون الاقسام متداخلة بحسب الوجود متميزة بحسب المفهوم واعتبار
الحقيقة على رأى المتقدمين اقول النسخ الآن منقطع لان احتمال النسخ
قد يكون بمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع
وصفاته كالآية الكرسي وسورة الاخلاص وغيرها او على حدوث العالم ويسمى
هذا محكما اعينه وقد يكون بانقطاع الرجي بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى
هذا محكما غيره كذا في شروح البردوى فعلم من هذا التحقيق لا يمكن النسخ
الآن (قوله وحكمه وجوب العمل بما عرف) قال فخر الاسلام وحكم الظاهر
ثبوت ما انتظمه بقينا انتهى قال الشراح حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقبنا

لما كان او خاسما وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن
 الكرخي وابو بكر الجصاص واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد صاحب التقويم
 ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور حكيم
 الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعاً (قوله وخلاف فيه بيننا)
 وبين الشافعية والمعتزلة (قوله وانما الخلاف في ايجابه العلم ايضا) فعند البعض
 لا يوجب العلم عند الشيخ ابو منصور وعند اصحاب الحديث والمعتزلة لا يوجب
 العلم الظاهر والحقيقة الظاهرة العلم لاحتمال الخصوص في الجملة في العام واحتمال
 كل حقيقة للمجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع كذا في الميزان حاصله ان ما دخل
 تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كغير
 الواحد والقياس (قوله مع وجوب اعتقاد ان مراد الله حق) يعني مع وجوب
 حقيقة ما اراد الله تعالى من ذلك حقيقة او مجازا ما او خاسما (قوله لان
 الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين الخ) علة لقوله لا يوجب العلم لان ما دخل
 تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم كما سبق (قوله قلنا لا عبرة باحتمال
 لا ينشأ عن دليل) يعني ان العلم الخالي عن قرينة الخصوص والحقيقة الخالية
 عن قرينة المجاز يوجب العلم والعمل قطعاً عندنا لانه لا عبرة باحتمال البعيد
 الذي لا يدل عليه قرينة لان الناسي عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف
 عليه والاحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة كخصصة المسافر لا تتعلق بحقيقة
 المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنية
 بل بالسفر الذي هو سبب المشقة والغراس الذي هو دليل الاهلاق والاحتلام
 الذي هو دليل اعتدال العقل كذا في الكشف (قوله كما في العلوم العادية)
 اي كالعبرة في العلوم العادية باحتمال لا ينشأ عن دليل (قوله ولذا قلنا يقينا)
 اي ولعدم كون العبرة باحتمال لا ينشأ عن دليل قلنا وجوب العمل في الظاهر
 يقينا فيجب العلم والعمل عندنا (قوله قديفيد القطع) وهو الاصل والاشهر
 وهو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمس مثلاً
 فانه نص في معناه ولا يحتمل شيئاً اخر فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة
 سمى بالاضافة الى معناه نصاً في طرف الاثبات والنفي اعني في اثبات المسمى
 ونفي ما يطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع
 معني فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد
 نصاً وظاهراً ومحملاً كذا قال اغزالي في المستصفي (قوله وقد يفيد الظن)

اى قد يفيد كل منهما الظن بالاضافة الى معناه المراد ان تطرق اليه احتمال غيره
 باحتمال مقبول يعضده دلائل اما الاحتمال الذى لا يعضده دلائل فلا يخرج اللفظ
 عن كونه نصا (قوله ان اراد الرد على الفريقين) اقول اراد الرد على الفريقين
 لان الفريق الاول وهو الشافعى قال الغزالى فى المستصفى اطلق الشافعى وسمى
 الظاهر نفلا فهو مطلق على اللغة ولا مانع فى الشرع فعلى هذا حده حد الظاهر
 وهو اللفظ الذى يتطلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة
 الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص انتهى اقول هذا ليس بحق لانه قد يفيد
 القطع وقال الفريق الثانى وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا كالخمس
 مثلا فانه نص ولا يحتمل شيئا آخر كما سبق فعلى هذا حده اللفظ الذى يفهم منه
 على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص وظاهر كذا فى المستصفى
 وهذا ليس بحق ايضا لان النص والظاهر ان تطرق احتمال مقبول يعضده
 دلائل يكون ظنيا اما عند الفريق الثانى فلا يكون هذا نصا لان النص عندهم
 لا يتطرق اليه احتمال يعضده دلائل وان تطرق لا يكون نصا كذا فى المستصفى
 فبكون الحق بين الفريقين ان يكون بعض النص قطعيا وبعضه ظنيا ان تطرق
 اليه احتمال يعضده دلائل (قوله من حيث هما يفيد له كما فى الخاص والعام
 لامطلقا) اقول هذا عند مشايخنا لان العام الظاهر والخاص الظاهر الخاليين
 عن قرينة الخصوص او التأويل يوجب التأويل والعمل قطعا اما عند الفريق
 الثانى ما لا يكون قطعا لا يكون نصا فيكون مطلقا (قوله و كذا
 من يقول بعندهما) اقول هذا ايضا مطلقا لان عند الشافعى لا يفيد
 قطعا مطلقا لاحتمال الخصوص فى الجملة كذا فى شروح البرذوى
 (قوله لكنها بعيدة كما لا يخفى) اقول وجه البعد ان حقيقة الشيء يوجب
 بطلان الغير وفى هذا المحل يوجب بطلان الغيرين لان الحق بين المذهبين كما
 قال مشايخنا فتأمل (قوله مع احتمال التأويل ان كان خاصا هذا) رد لمذهب
 الشافعى لان عندهم حكم الخاص والعام ظنى لاحتمال الخصوص والتأويل فى
 الجملة (قوله والتخصيص) عطف على التأويل (قوله والا فلا يكون شي من الخاص
 ظاهرا) اى وان لم يحتمل الخاص التأويل كاسماء الاعداد فلا يكون ظاهرا بل
 نصا فى معناه لا يحتمل شيئا آخر فيكون قطعيا كالمفسر كذا فى شروح البرذوى
 اقول الاولى ان يكون مسئلتى من التأويل والتخصيص لان الملائكة جمع عام
 ظاهر محتمل للتخصيص اما فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون انفس

باب التخصيص بذكر الكل فلا يكون ظهرا (قوله اومع احتمال النسخ) اقول
او بمعنى الواو زعم الشافعي (قوله ظهورا) اي ظهوره يعني اقيم التمييز مقام الفاعل
كذا في النحو (قوله اي ازدياده بسبب اخر من جهة المتكلم) اي بسبب معنى من
جهة المتكلم لا في نفس الصيغة حاصله ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقترب بالظاهر
صار نصا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان
هذا ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح النساء نص في بيان العسد لانه سبق
الكلام للعدد وقصده فازداد ظهورا على الاول وهو قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسبق
الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول (قوله قيل هو سوق
الكلام) صاحب القيل اكثر من تصدى يشرح البرذوي والمختص لا خصتي
كذا في الكشف وضمير هو راجع الى امر يعني قال شراح البرذوي والمختصر
ازدياده بسبب امر سوق الكلام له اي لذلك الامر انت عرفت لو قيل رأيت
فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير
مقصود بالسوق ولو قبل ابتداء جاني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا
بالسوق وهذا لان الكلام اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلا بالنسبة
الى غير السوق ولهذا كانت عبارة النص راجعة على اشارته يعني جاني القوم
راجعة بعبارته على قوله رأيت فلانا حين جاني القوم لمجيء القوم لان مسوق له اجلي
من غير السوق واثار اليهما فخر الاسلام بقوله يعني من المتكلم لانفس الصيغة
وبقوله فازداد وضوحا على الاول بان قصد وسبق له كذا في الكشف (قوله وفي الكشف
انه ليس بشيء) لعدم الفرق في الظهور بين وانكحوا الايامي وانكحوا ما طاب لكم
قال صاحب الكشف اعلم ان اكثر من تصدى يشرح هذا الكتاب والمختصر شرطوا
في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص ثم قال
ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان
مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد النظائر بين ما كان
مسوقا وغير مسوق الا ترى ان احدا من الاصوليين لم يذكر في تحديده للظاهر
هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص
على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله وانكحوا الايامي منكم مع كونه
مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه
فرقا في فهم المراد للسامع (قوله نعم يفسد قوة المسوق له هي علة الترجيح

عند التعارض) حاصله ليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق
 يحفظوا وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة يصلح الترجيح عند
 التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما منزلة على
 الاخر بالمشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني كذا في الكشف (قوله بل هو ضم
 قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلاث ورباع) هذا اضراب من قوله ليس بشئ
 حاصله ليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق بل ازدياده على
 الظاهر بان يفهم منه معنى لم يفهم من لظاهر لقرينة نطقية ينضم اليه سياقا
 يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالفرقة بين قوله تعالى فانكحوا
 ما طاب لكم من النساء من غير ذكر صدد وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم
 من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر في اباحة نكاح النساء والثاني نص
 في بيان العدد لانه سبق الكلام للعدد وقصده فازداد ظهورا على الاول بسبب
 قصد العدد بالكلام وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول (قوله او سياقية نحو
 قالوا انما البيع مثل الربوا) يعني ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا نص
 في التفرقة بين البيع والربوا بقرينة دعوى المماثلة في السياق نحو قالوا انما البيع
 مثل الربوا ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قال ابتداء واحل الله البيع وحرم
 الربوا فثبت ان الغرض اثبات التفرقة بينهما بقرينة دعوى المماثلة في سياق
 الآية وسباقها واما السباق فقوله تعالى الذين يأكلون الربوا لا يقومون الاية بين
 الوعيد بما فعلوا وبما قالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله تسوية البيع بالربوا
 حيث بين التفرقة بينهما بقوله واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتساويان حيث
 اريد بالاسماع ذلك يعني ان الحل والحرمة ضدان والتسوية بين الضدين
 في الحكم مستحيلة واما سباق الآية فقوله تعالى يحق الله الربوا اي يذهب ببركة
 الربوا فيكون مذموما بكل حال لحرمة اقول ان الكفرة القائلين بتسوية البيع
 مع الربوا في الحل جعلوا الربوا بمنزلة الاصل في الحل والبيع بمنزلة النبع في الحل
 حيث جعلوا الربوا المقبس عليه في الحل والبيع بمنزلة المقبس فيه فكان
 الربوا في الحل ابلغ من البيع في اعتقادهم وكان هذا منهم غاية العناد والمكابرة
 فانهم كانوا يعلمون حرمة الربوا في الاديان الماسضية ومع ذلك قالوا انما البيع
 مثل الربوا مباهين في حل الربوا بالنسبة الى حل البيع فكان ذلك منهم معاندة
 لان حرمة الربوا كانت مشهورة في الاديان الماضية بدايل قوله تعالى واخذهم
 الربوا وقد نهوا عنه قال صاحب الكشف كان شئني يقول في هذه الآية دليل

على ان القياس حجة لان الله تعالى رد ما يهيم وجود شرط صحة قياسهم وهو
المماثلة ولم يرد قياسهم فقال واحل الله البيع وحرم الربوا يعني فاني يتساويان
فقد نفى المساواة التي هي شرط صحة القياس ولم يقل قالوا انما البيع مثل الربوا
فقد قاسوا والقياس ليس بحجة انتهى اعلم ان قوله تعالى انما البيع مثل الربوا
من عكس التشبيه نحو الشمس كالرغيف وفي دلائل الاعجاز * لعاب الافاعي
القائنات لعابه * اى كلعاب فله انتهى وقول الشاعر كان ضياء الشمس غرة
جعفر قال ابو حيان في البحر عكس التشبيه وهو موجود في كلام العرب قال
ذوالرمة * ورمل كاوراك العذاري قطعتة انتهى فيه بحث لان التشبيه فيه
في القطع لاني تشبيه الرمل الكتيب بادراك العذاري بل تشبيه الرمل المقطوع
باكفال العذاري واليتها فلا يكون من قلب التشبيه الا ان يكون التشبيه قبل القطع
فتأمل (قوله يدل على معنى زائد) صيغة كقوله ضم قرينة سواء كان سياقية او سباقية
او كلاهما معا كما قلنا (قوله هو المقصود الاصل بالسوق) اى المعنى الزائد المقصود
الاصل بالسوق لان قصد العدد بالكلام فسيق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن
مفهوما من الاول من غير ذكر عدد (قوله كبيان العدد في الاول) يعنى نزول الآية
لبيان انحصار العدد على الاربع في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع ولان العدد اصل والواحدة كالخالف منه قال الله تعالى وان خفتم
ان لا تعدلوا فواحدة فثبت ان الآية سيق للعدد فان قيل تزوج رسول الله صلى الله
عليه وسلم التسع فكانا بيانا في حق العدد فكانت الآية ظاهرة في حق العدد قلت
كان النبي مخصوصا بالتسع لعدم الجواز في حق الامة فسيق الكلام للعدد
في حقهم كذا في شروح البرزوى (قوله لان محط الفائدة هو القيد الزائد علة
لقوله المقصود الاصل) يعنى ان محط الفائدة في اثبات هو القيد الزائد
كما ان محط الفائدة هو القيد الزائد في النفي كما في قوله تعالى تجري من تحتها الانهار
لان النهر يدل على مطلق الجريان لا على الجريان من تحتهم فلا يكون تجري
لغوا بل مناط الفائدة القيد (قوله والفرقة في الثاني) عطف على قوله العدد
في الاول اى وكبيان التفرقة في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا يعنى اريد
بالاستماع باقتراح صيغة اخرى وهو قوله واحل الله البيع وحرم الربوا بصيغة
الظهار وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا نص في التفرقة بين
البيع والربوا بقرينة دعوى المماثلة ولو قال ابتداء واحل الله البيع وحرم الربوا
بدون تلك القرينة لكان ظاهرا لانصافا فثبت ان الغرض اثبات التفرقة بينهما

فيكون تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتماثلان (قوله بان قرينة
السوق يمنع احتمال غير المسوق له) لانه احتمال بعيد لا يدل عليه قرينة وهو امر
باطن لا يوقف عليه فلا عبرة له لان الاحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة فيزداد به
المسوق له وضوحا (قوله ان القرينة لا تختص بالنطقية واعلمها حالية) حاصله
من تفسير الاسلام واما النص فبازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من جهة
المتكلم لا في نفس الصيغة انتهى قال الشراح ان المعنى الذي به ازدياد النص
وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة
التي افترق الكلام انه هو الغرض المتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس
باعتبار صيغة يدل عليه لغة بل التفرقة السابقة التي يدل على ان قصد المتكلم
هو التفرقة انتهى حاصله لاصيغة للسوق والقصد في النص وانهما يقومان
بالتكلم الا ترى ان كون العدد مقصودا لا يفهم من صيغة وكون التفرقة ثابتة بين
البيع والربوا لا يفهم من اعطاه قط فيكون حاله لانطقية ولو ازداد وضوحا
يدل عليه صيغة فيصير مفسرا وكلاما في النص لا فيد اقول فيه بحث لان مراد
صاحب الكشف لا بد في النص من القرينة النطقية لان مجرد قصد المتكلم
وارادته امر باطن لا يوقف عليه فلا عبرة له في الاحكام الشرعية واما اذا دل
قرينة نطقية فيعتبر الاحكام على قصد المتكلم وان لم يدل على ازدياد الوضوح
نفس الصيغة لغة فتأمل (قوله فان اشتقاق هذه الكلمة) من قولك نصصت
الدابة اذا جعلتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب بشارته يعني ان النص
ما خوذ من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت بتكلفك منها سيرا فوق
سيرها المعتاد وهي ان يمشى كل يوم المرحلتين في هذا اليوم ثلث مراحل او اكثر
وسمى بمجلس العروس منصبة لانه ازداد ظهورا على سائر المجالس بفضل
تكلف اتصاله من جهة الواضع كذا في البردوي وفي المغرب المنصبة بفتح
الميم كرسيتها التي تقعد الماشطة العروس عليها وهي منسلة من نص ينص
ويقال تنص الماشطة العروس اي ترفعها انتهى (قوله عاما كان او خاصا)
يعني ان النص يزداد وضوحا عند المقابلة بالظاهر عاما كان الظاهر والنص
او خاصا ذلك الظاهر والنص (قوله فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب
نصا باعتبار القرينة كان السياق لاجلها) اي لاجل قرينة التفرقة كما في قوله
تعالى فانكبحوا مطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان هذا ظاهر في الاطلاق
ونص في بيان العدد لانه سبق الكلام لاجلها فازداد وضوحا فصار نصا

(قوله فانه ظاهر في الاطلاق) اي فان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
 ظاهر في اباحة البيع وحرمه الربوا (قوله ونص في الفرق بين البيع والربوا) اي
 ونص في نفى المماثلة بقريئة سابقة عليه وهي قوله تعالى انما البيع مثل الربوا
 وقوله تعالى الذين يأكلون الربوا لا يقومون لانه بين اللوعيد او بلا حقه كقوله تعالى
 يحق الله الربوا) اي يذهب ببركة الربوا (قوله وحكمه) اي حكم النص ^{والتأويل}
 العمل كالمظاهر (قوله يعني احتمال التأويل والتخصيص والنسخ) احتمالا لا غير
 ناش عن دليل (يعني حكم النص وجوب العمل بقينا عندنا اي يوجب العلم
 والعمل قطعا وان كان احتمال التأويل في الخاص في الجملة والتخصيص في العام
 والنسخ فيهما كذلك لان الاحتمال الغير الناشئ عن الدليل لا يستبرئ الاحكام
 الشرعية عندنا لان الاحكام لا تعلق بالاحكام الباطنة التي لا يتوقف عليها
 بخلاف الشافعي واصحاب الحديث وبعض المعتزلة لان الاحتمال في الجملة قاطع
 للقبولين فيوجب العمل بخبر الواحد والقياس لالعالم (قوله وقد يطلق النص
 على مطلق اللفظ) اعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ يفهم المعنى
 منه سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة كان او مجازا خاصا كان او عاما
 هذا هو المراد بالنص دون ما تقدم تفسيره كذا في الكشف (قوله وودد يطلق
 على لفظ القرآن والحديث) اي يطلقون اسم النص على كل ملفوظ يفهم
 المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة كان
 او مجازا صريحا كان او كناية اعتبارا منهم للغالب لان ما ورد من صاحب الشرع
 نصوص) فهذا هو المراد من النص كذا في الكشف ايضا (قوله واما المفسر
 فما ازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص
 فان احتماله قائم فيه (قوله يان كان اللفظ مجعلا) اقول فيه بحث لان الظاهر
 ان يجعل اسم كان النص لان المفسر ما ازداد وضوحا على النص لكن هذا
 محال لانه يلزم ان يكون النص مجعلا والمجمل نصا وهو جمع بين المتضادين لان
 المجمل يضاد النص لانه من اسماء المتقابلة كما عرف في موضعه ولذا جعل اسم كان
 اللفظ وفيه يلزم ايضا ان يبطل حد المفسر وهو قوله فما ازداد وضوحا
 على النص لانه لو ازداد على المجمل فصار مفسرا ايضا ولم يصح حده وهو
 اشكال قوي لم يطعن جوابه احد من العلماء قال صاحب الكشف انا انصدمي
 جوابه وارجو من الله صوابه وثوابه فاقول يجوز ان يكون المراد من احتمال
 التأويل نفس الاحتمال بان يكون النص ذا احتمال وخفاء فليحتمل بيان قاطع

والدليل على ما قلنا قوله فانسد باب التأويل فيكون النص مجعلا والمجمل
المصطلح لا يجري فيه التأويل ولا يكشف معناه الا ببيان المجمل وما يحتمل
تأويله اول لا يكون مجعلا البتة او نقول جاز ان يكون النص نصا بوجهة
ومجعلا بوجهة اخرى كاية الموضوع في حق الفصل والمسح بمجل في حق المقادير
في بيان بيان فاطم في المسح بعد بث مغيرة بن شعبه وكاية السرقة نص
في بيان لقطع مجمل في مقداره وفي نص باب السرقة فيحتاج الى البيان وكاية
البيع ظاهر في الاحلال والتحريم نص في حق الفصل والتفرقة بمجل في حق
الربوا فلحقه بيان فاطم في الاشياء السنة انتهى وهذا معنى قوله في محل اخر
يجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجعلا بالاضافة الى ثلاثة معان
لا الى معنى واحد وهذا محقق دقيق لا يظلم عليه الا الاذكار (قوله اذ لو لم يكن
قطعي الدلالة او اثبت) اي اذ لو لم يكن بيان المجمل قطعي الدلالة او اثبت
كالحديث المشهور او المتواتر (قوله لا تنفتح باب التأويل) حاشاه ان المجمل لو حقه
بيان قطعي الدلالة او اثبت لصار منسرا واما اذا لحقه بيان غير قطعي
الدلالة او اثبت فكذب الواحد والاية المأولة فيبقى في حيز التأويل لكن
يخرج عن حيز الاجمال (قوله فان المجمل لا يقبله) اي لا يقبل التأويل ويل
ما لم يتبين بغير القاطع كخبر الواحد والاية المأولة (قوله والثاني بيان التقرير)
اي قوله او المتكلم بيان التقرير (قوله اما بان يكون عاما فلحقه ما انسده باب
التخصيص) مثل قوله تعالى فسجدوا للملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع
عام بدخول اللام محتمل للتخصيص لانه قد يذكر ويراد به الواحد مجازا
كافي قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم قبل المراد جبريل فانسد باب
التخصيص بذكر الكل (قوله او خاصا فلحقه ما انسده باب التأويل)
كما سبق قول المص في طلق نفسك واحدة فان المطلاق لفظ خاص لكن يحتمل
التأويل بالثلاث لان باب المطلاق يتناول الثلاث لما سبق ان معنى طلق اي اوقعي
المطلاق او طلاقا او افعلي التطبيق او تطليقا وهما اسمان فردان
ابسا بصيغتي جمع ولا عدد لان بين الفرد والعدد تنافلا ان الفرد
مالا تركب فيه والعدد ما يتركب من الافراد الا ان المصدر الثابت بالامر
اسم جنس له كل وبعض فا بعض منه الذي هو اقله فرد حقيقة وحكما
واما الثلاث المطلقات فليست بفرد حقيقة بل هي اجزاء متعددة ولكنهما فرد
حكم لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحدا الا ترى انك اذا عدت

الاجناس قلت اجناس التصرفات الشرعية النكاح والطلاق والعناق والبيع
 والاجارة يحتمل كل واحد منها باعتبار معنى الفردية في الجنس وان وقع على الادنى
 للتيقن بفرديته فلحقه واحد فانسد باب التأويل (قوله وسبب ارادة المتكلم)
 اى سبب التأويل ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه (قوله الا انفس) اى
 لا يحتمل المفسر التأويل والتخصيص الا انه يحتمل النسخ اقول هذا استدل
 من جنس لان النص يحتمل التخصيص والتأويل والمفسر يحتمل النسخ خاصة
 دون التخصيص والتأويل فاستثنى هذا من جنس هذه الاحتمالات فان قيل المفسر
 اذا كان خيرا لا يحتمل النسخ قلت المراد من حيث انه مفسر يحتمل النسخ لان من حيث
 انه اخبار او المفسر يحتمل النسخ في الجملة بدون ان يكون خيرا او انشاء او نقول
 الاخبارات لا يحتمل النسخ من حيث المعنى لان فيه اثبات الكتاب والخطأ
 على الله تعالى قاله منزعه عنهما ومحال عليه تعالى وانما من حيث اللفظ يحتمل
 النسخ فان قيل قد ذكر ترجيح النص على الظاهر عند المعارض فافلاص الكشف
 وماذا كتر ترجيح المفسر على النص عند التعارض قلت قد اشار بقوله دون التأويل
 والتخصيص لان النص يوجب النطق مع الاحتمال والمفسر بلا احتمال فافترقا
 (قوله الاول نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوفا) اى بيان التفسير في الكلام
 بان يكون اللفظ مجعلا فلحقه بيان قطعي الدلالة والبرهان فانسد به باب التأويل
 نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوفا ان الهلوع مجعول معناه شديد الحرص قابل
 الصبر كذا في البيضاوى فلحقه بيان بقوله اذا مسه الشر جزوعا اى بكثرة الجزع
 فيكون يينا اقليل الصبر وبقوله اذا مسه الخير منوعا اى يسالغ في الامساك فيكون
 بيانا لشديد الحرص (قوله ونحو الصلوة والزكوة) لان للصلوة مجعلا لانها
 في اصل الوضع اى في اللغة عبارة عن الدعاء والرحمة وعن تحريك الصلوتين
 وقيل فسر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اى فسر بفعل رسول الله بطلب المعنى
 الذى جعل الصلوة لاجله اهوا التواضع والخشوع او الاركان المعلومة ثم يتأمل
 انه هل يتعدى هذا الى صلوة الجيزة فبين حلف لا يصلى وكذا الزكوة مجعلا لانها
 في الاصل عبارة عن التماء والتطهير وقد ورد البيان فيها بقوله عليه السلام لبس
 عليك في الذهب شئ وليس عليك في الفضة شئ الحديث ثم يطالب المعنى الذى
 اوجبت الزكوة لاجله اهو ملك نصيب كامل فارغ من الدين او مشغول به
 وفي وجوب الزكوة في الابل والبقر اشترط الاسلام ام لا وفي العشر الحب لمجرد
 الخراج ام بوصف آخر فان عند البعض لا يجب العشر مالم يبلغ نصيبا ولا يجب

في كل خارج بل يجب في البعض كذا في شروح البردوي قوله وامثالهما كالربوا
 فان البيع ظاهر في الاحلال والتحريم نص في حق التفرقة لكنه مجمل في حق الربوا
 لان الربوا يقال لنفس الزائد والمقصود من البيع الشرعي الزيادة فيكون الربوا
 مجمولا فلحقه البيان في الاشياء الستة بالزائد في القرض والسلف على المدفوع
 وبما في بيع الاموال الربوية عند بيع بعضها بحسنه قدر ليس مثله في الآخر
 فالتفصيل في الفقه اعلم ان الجمل ثلاثة انواع نوع لا يفهم معناه لغز كالهلوع
 قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالصاوة والربوا والكوة
 ونوع معناه مفهوم لغة الا انه متعددة والمراد واحد منه وامكن تعيينه لانسداد
 باب الترجيح فيه وفي القسم الاول توارد المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الآخرين
 باعتبار غرابية اللفظ وابهام المتكلم كذا في الكشف (قوله والاول من الثاني)
 اي القسم الاول من الثاني وهو بيان تقرير المتكلم وهو قسمان الاول وهو العلم الذي
 لحقه ما انسد به باب التخصيص (قوله فان الملائكة جمع عام) اي جمع صيغة عام
 معنى وانما قال عام لان صيغة الجمع قد يسلب عنها العموم بدخول اللام ويصير
 بمعنى الجنس الداخل عليه اللام عند الفقهاء والاصوليين كما في قوله تعالى
 لا يحل لك النساء من بعد وكافي قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم لا
 جنسا لصارت قصا او قول انما قال عام لانه اول السكينة دون الغلة لان الآية في بيان
 تعظيم آدم وتجيئه والتعظيم في سجدة الجهم الغفير لا القليل لان المقام مقام المدح
 والتعظيم فانسد باب التخصيص بذكر الكل فيكون اللام للاستغراق ان كان
 جميع الملائكة داخلة تحت الاخبار اوله ههنا ان كان الجمع المعين او الحاضرون
 في ذلك المجمع حتى صح سد باب التخصيص اما لو كان المراد جنس الملائكة
 لا يصح ما قلنا فثبت ان الجمع عام فانسد باب التخصيص بذكر الكل (قوله
 وذكر الكل يحتمل التفرق) اي يحتمل تأويل التفرق (قوله فقطح) اي قطع
 احتمال التفرق (قوله والثاني من الثاني) اي قوله او خاصا فلحقه ما افسده
 باب التأويل من بيان التقرير وهو الثاني (قوله وحكمه وجوب العمل به) اي
 حكم المفسر واجب لا جائز ولا استحباب لانه يوجب الحكم قطعا بلا شبهة
 وهذا لا خلاف فيه لاحد من اهل العلم (قوله وجوب الاعتقاد بموجبه) لانه
 لا يحتمل التخصيص والتأويل فيكون راجعا على النص قال فخر الاسلام في شرح
 القويم وحكمه اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التأويل فيكون اولى من النص
 عند المقابلة قال شمس الائمة مثاله ما قاله علماءنا فيمن تزوج امرأة شهرا يكون

متعة لانكاحا لان قوله تزوجت نص النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله
 شهرا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال
 فاذا اجتمعار جمعنا المفسر وحلنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحا
 انتهى (قوله مع احتماله) يعني ان المفسر يحتمل النسخ في نفس الامر لافي مفهوم
 الكلام لان المثال وهو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون اخبارهم
 كائن في زمان الماضي والنسخ لا يجوز في مثل هذا الكلام اذ هو بيان انتهاء الحكم
 حاصله ليس المراد بكون هذه الآية مفسرا ان لا يكون محكما فان قوله تعالى
 فسجد الملائكة ظاهر وقوله كلهم نص من حيث انه سبق له مفسر من حيث قطع
 الاحتمال محكم من حيث انه اخبار بل المراد به ان المفسر في الجملة يحتمل النسخ
 كنسخ اللفظ وان كان محكما مثل الشيخ والشيخة اذ انيا فارجوها البتة فانه
 يجوز ان لا يتعلق بهذا النظم جواز الصلوة وخزعة القراءة للجنب وهو المراد من
 النسخ وكذا هذا المثال يحتمل الاستثناء فان ابليس استثنى من الملائكة كذا في
 شروح البردوي (قوله بخلوه عن احتمال النسخ) الباء متعلق بازداد والتصميم راجع
 الى المحكم اي امتنع او امن لمعنى الذى اريد بالمفسر من النسخ والتبديل وانما فسرنا
 بهذين التفسيرين لان احكم ضمن معنى امتنع او امن كذا في الكشف (قوله مأخوذ
 من احكام البناء) يعنى سمي محكما مأخوذا من احكام البناء يقال بناء محكم اي
 مأمن من الانتقاض واحكمت الصيغة اي امنت تقضها وتبديلها وقيل مأخوذ من
 قولهم احكمت فلانا عن كذا اي منعتة قال الشاعر ابني خيفة احكم واسفهاكم
 * انى اخاف عليكم ان اغضبا * ومنه حكمة الفرس لانها يمنع من العيار
 والفساد فالحكم بمنع عن احتمال التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل
 وبهذا ظهر وجه تفسيرنا بامتنع او امن ولهذا سمي الله تعالى المحكمات ام الكتاب
 اي الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد قال الله تعالى منه آيات محكمات
 هن ام الكتاب واخر منشا بهات وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها
 في الحج وفي اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال النسخ والتبديل
 كذا ذكر شمس الأئمة وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم لان هذه الآية
 بحكمة بالدلائل العقلية الدالة على انه عالم بكل شئ ولا يجوز التبديل والنسخ
 لانه اخبار مؤكدة لا يحتمل النسخ والايؤدى الى الكذب والغلط وهو محال على الله
 تعالى وكذا سائر الآية الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم عقلا
 ويسمى امثال هذه الآيات محكما عينه كذا في الكشف (قوله وقيل ما ازداد

وضوحا عليه) أي ما ازداد المحكم وضوحا على المفسر حاصله قيل في تعريف
المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بدل قوله ما ازداد قوة على المفسر وصاحب
الكشف مال إليه لأنه قال لابد من كون الكلام في غاية الوضوح في إعادة معناه
وكونه غير قابل للنسخ يسمى محكما وهو قول عامة الأصوليين من أصحابنا انتهى
(قوله المحكم هو الأول) أي مختار فخر الإسلام وغيره هو الأول وهو قول المص وأما
المحكم فما ازداد قوة على المفسر لأن فخر الإسلام قال فما ازداد قوة وأحكام المراد به
عن احتمال النسخ والتبديل سمي محكما من أحكام البناء انتهى حاصله أن في كل من
الظاهر والنص والمفسر والمحكم معنى الظهور والظهور لا يضاد الظهور ولكن
في النص زيادة ظهور بالإضافة إلى الظاهر وفي المفسر بالإضافة إلى النص وليس
في المحكم زيادة ظهور بالإضافة إليه ولذا قال قال مشايخنا في تعريف النص ما ازداد
ظهورا على الظاهر وفي تعريف المفسر ما ازداد وضوحا على النص وفي تعريف
المحكم ما ازداد قوة على المفسر قال بعض الشراح قوله ازداد قوة أي المفسر ازداد
قوة ونعني بالقوة ما يقطع احتمال النسخ صار محكما وقيل أي وضوحا لا وضوح فوقه
وقوله أحكام المراد به أي بالمفسر قبل الضمير راجع إلى المفسر وقبل الباء متعلق بالارادة
والوجه هو الأول ومعنى أحكام أي عين معناه لا يحتمل غيره أو وضوحا أيضا حال وضوح
بعده وقبل أمن معناه من النسخ كما في الشروح فانت عرفت من هذا التفصيل
أن قول المص والمختار هو الأول معنى قولهم والوجه هو الأول (قوله أما العينه)
أي انقطاع احتمال النسخ أما أن يكون بمعنى في ذاته بأن لا يحتمل التبديل أصلا
(قوله مما يدل على الدوام متعلق بانقطاع) أي انقطاع احتمال النسخ من المفسر
بازدياد قوة من التأيد أو التوقيت أو غير ذلك (قوله وأما غيره) أي انقطاع احتمال
النسخ لا يكون بمعنى بذاته بل لغيره وهو انقطاع الوحي بوفات النبي صلى الله عليه وسلم
(قوله كل من الظاهر والنص والمفسر محكم) الأولى أن يقول كل من الإنشاء والخبر
سواء كان ظاهرا أو نصا أو مفسرا يكون محكما بعد النبي صلى الله عليه وسلم لأن
نزاع القوم في الإنشاء (قوله فسقط الأدنى بالأعلى) يعني أن حكم الظاهر وجوب
العمل بالأدنى ظهر منه وكذا حكم النص وكذا المفسر والمحكم وإنما يظهر تفاوت
هذه المنازل عند التعارض فيصير الأدنى منزوكا بالأعلى وهذا كثير أمثلته في السنن
والأحاديث ومثاله من مسائل أصحابنا ما ذكره محمد في كتاب الأقرار من الجامع رجل
قال لا خرى عليك الدراهم فقال الآخر الحق البقين الصدق كان كل ذلك
تصديقا ولو قال البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق أو البر والبقين

او البر والصدق حل البر على الصدق والحق واليقين فجعل تصديقا ولو جمع بين
 الحق واليقين او الصدق والصلاح جعل ردا ولم يجعل تصديقا فالتفصيل
 في البردوي اقول الادنى والا على لبس اضيق تفصيل بمعناها بل المراد زيادة
 مطلقة والا فلا يكون الظاهر ادنى ولا النص اعلى بل يسقط الظاهر بالمفسر
 والمحكم ويسقط النص بالمحكم على اعتبار الادنى والاعلى بالواسطة ^{في قوله}
 تعالى والوالدان يرضعن اولادهن حولين كاملين نص (اي انشاء في صورة
 الخبر لانه خبر في معنى الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن فان هذا
 خبر في معنى الامر اي ليتربصن ويحيى الامر بمعنى الخبر كقوله عليه السلام فلينبوا
 مقعده من النار يعني قسبو مقعده من النار اي فقعه من النار كذا في الكشف
 (قوله وقوله تعالى حمله وفصالة ثلثون شهرا) ظاهر في ان مدته حولان ونصف اقول
 اي اومن قوله وحمله وفصالة بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به
 لان الرضاع يليه الفصال ولا بد لانه ينتهي اليه والغرض هو الدلالة على الرضاع
 التام المنتهي بالفصال ووقته ثم المراد من الحمل ان ^{الحمل} الحمل باليدى اذ الطفل
 يحمل باليد في هذه المدة غالبا فالمدّة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض
 للحمل في البطن حينئذ في الآية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون
 الآية حجة لابي حنيفة في ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا ويحمل على هذا
 التقدير قوله تعالى حولين كاملين وفصالة في عامين على بيان مدة وجوب
 اجراء رضاع على الاب دفعا للتعارض وان كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب
 اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة ثابتة لا يمكن التمسك لابي حنيفة بها في تلك
 المسئلة بل التمسك له بالمعقول وهو ان اللبن كما يغذي الصبي قبل الحولين يغذيه
 بعدهما والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يقطع درجة ودرجة حتى ينس
 عن اللبن ويتغود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين لمدة الفطام
 واذا وجبت الزيادة قدرنا تلك الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا
 لانتهاءه بالابتداء كذا في المبسوط (قوله لانها سبقت لمنة الوالدة على الولد)
 متعلق بقوله ظاهر والضمير راجع الى الآية الثانية حاصله ان الآية الثانية سبقت
 لمنة الوالدة على الولد وتمسك المجتهد في اثبات الحكم بظاهر لان عمل المجتهد
 بظاهر ماسبق الكلام له استدلالا بعبارة النص لا غير والمراد من النص دون
 ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او محكم
 او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص لا غير كذا في الكشف

والمراد من العمل اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقربوا الصلوة والزنا حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فهذا والله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارة (قوله فترجعت الاولى) اى حولان التكامل في الرضاع على الثانية وهى حولان ونصف لانها سبقت لمة الوالدة على الولد بحمل ستة اشهر اذلهما في البطن وحولان في ايديهما فيكون ثلثون شهرا فيكون حمله وفصاله ثلثون شهرا سيق لاثبات لمة الوالدة على الولد لا لبيان مدة الرضاع وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع وهذا القسم اى الثابت بالاشارة هو الثابت بالنظم بعينه كذا في البردوى كما قال على وابن عباس رضى الله عنهما روى ان امرأة ولدت سنة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه وفي رواية الى عثمان رضى الله عنه فهم ان يرجعها فقال على وابن عباس رضى الله عنهما اما انهما او خاصمتك بكتاب الله لخصمتك اى غلبتك في الخصومة قال الله تعالى حمله وفصاله ثلثون شهرا وقال الله تعالى والولادات يرضعن اولادهن حولين كاملين فبقى ستة اشهر لحماها فاخذ عمر رضى الله عنه بقولهما واثني عليهما ودرأ عنها الحد قال ابو اليسر وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اخفى هذا الحكم على الصحابة رضى الله عنهم قبلوا منه لا يقال لا بد في الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة لانا نقول قوله وثلثون يشتمل افراده مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فان قيل العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام بيان المدة ذكر الاكثر المعتاد لا ذكر الاقل النادر كما في جانب الفصال قلنا بدليل نزلت الاية في ابي بكر رضى الله عنه حمله امه بمشقة ثم وضعته على تمام ستة اشهر وقيل نزلت في الحسن او الحسين رضى الله عنهما وضعته امه على ما ذكر من المدة كذا في شرح التآويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ما رواها كـبـلـاؤـدى الى الكذب ولان هذه المرة اقل مدة الحمل اذا لانسان يعبش اذا ولد الاقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل في هذه المدة موجودة لا محالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به ليكون ملازما للجنة لا محالة ادخل في باب المناسبة بخلاف الفصال لانه لاحد الجانب العلة بل لا ييقن في نفس الرضاع ان يجوز ان يعبش الانسان بدون ارضاع من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر لانه

هو الغالب فيه اذ الرضاع اختياري والمسقة حاملة على تكميل المدة فصار في التقدير كانه قبل قد جالته ستة اشهر لا محالة ان لم تحمله اكثر منها وارضعته ستين فوجب عليه الاحسان اليها بقوله وباوالدين احسانا كذا في الشروح (قوله وعن السنة) عطف على قوله من الكتاب يعني تعارض النص الظاهر مع النص من السنة (قوله قوله عليه السلام للعربيين) اي اقوم العربيين وهو ما روى انس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فاجتووها اي كرهوا المقام بها لانها لم توافقهم الاجتواء ناخوش آمدن هوا فاصغرت وجوههم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة وتشرى بها من ابوالها والبا بها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا من الدين ومالوا الى الرماة وقتلوههم واشتاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع النبي صلى الله عليه وسلم ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم اي فقأها وقلعها وتركهم في شدة الحر وقال الراوى حتى رأيت بعضهم يكرم الارض بعينه من شدة العطش حتى ماتوا وهذا حديث خاص لانه ورد في ابوال ابل ثم منسوخ عنهم قوله عليه السلام استنزها من البول فان عامة عذاب القبر منه اذ البول اسم محلي باللام فيتناول ابوال ابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المسألة كذا في الكشف (قوله نص في وجوب الاحتراز) اي في وجوب الاحتراز عن جميع ابوال فان عامة عذاب القبر منه وهو عام ودليل خصوص الاول خصوص المخاطبين وهم قوم عرنة في ابوال ابل وهي مخصوصة ايضا ودليل عموم والثاني ان الخطاب يتناول جميع المؤمنين في جميع ابوال اذ البول جنس يتناول بول ما يؤكل لحمه وغيرها (قوله فهذا راجح) اي كون العام ناسخا للخاص راجح لا كون المحرم راجحا على المبيح وان كان عبارة المص يوههم هذا قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة رحمه الله ان الخاص لا يقضى على العام اي لا يرجع عليه بل يجز ان ينسخ الخاص به مثل حديث العربيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله صلى الله عليه وسلم استنزها من البول انتهى فان قيل يمتثل ان يكون نسخا باعتبار كونه محرما لا باعتبار كونه عاما لان المحرم اولى من المبيح قلت صحة النسخ بناء على ان النسخ كان منأ خرامسا وبالأول في القوة بدخول اللام لا على كونه محرما او غير محررم كذا في شروح البرزوى

فإن قيل سلمنا أن البول جنس لكن لا يمكن أن يكون المراد الفرد فلا يكون ما قلنا
دخول اللام دليل العموم فإن قيل دخول اللام وعدمها في الجنس
سواء كما في قوله لا يشرب الماء أو ماء فإنه يتناول الأول على التقديرين
أو على هذا يكون نكرة في موضع الإثبات فيكون خاصا قلت دخول اللام
في الجنس يوجب الاستغراق باتفاق أهل السنة قال الله تعالى إن الإنسان لفي
خسر دأله صحة الاستثناء وأما العموم في مسألة الشرب فتارة ثبت بكونه نكرة
في سياق النفي وتارة بكونه محلي باللام فلا يكون الدخول وعدمه مدسا وبين
فإن قيل لا يمكن أن يكون للعهد لأن الأمر بشرب أبوال الأبل كان كالمعهود
والمعروف وهذا متأخر عنه قلت عموم وجوب الاستنزاء في كل الأبوال ينافيه
فإن قيل شرط صحة النسخ أن يكون الناسخ متأخرا وههنا التاريخ مجهول لا يمكن
تأخر كل منهما عن الآخر قلت حديث العرينيين مشتمل على حكيمين أباحه شرب
ما يؤكل كل لجمه وجواز المثلة والمثلة كانت في صدر الإسلام نسخت بعد ذلك وكذلك
شرب بول الأبل ونسخ المثلة دليل على تقدم الحديث فكان تقدم حديث
العرينيين ثابتا بدليل بخلاف الحديث الآخر حيث لم يثبت تقدمه بدليل بل بمجرد
احتمال فلا يكون معتبرا كذا في الشروح (قوله قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة نص لا يمكن التأويل) لأن الحديث مسوق في مفهومه فكان
نصا ولكنه لا يمكن أن يكون مفسرا (قوله قوله عليه السلام) أي الحديث الثاني
لا يمكن التأويل فيكون مفسرا (قوله فرجع عليه) أي إذا كان الأول لا يمكن
التأويل والثاني لا يمكنه فرجع الثاني على الأول وحل الأول عليه قال فخر الإسلام
في شرح التقويم وحكم المفسر اعتقاد ما في النص وأنه لا يمكن التأويل فيكون
أول من النص عند المقابلة قال شمس الأئمة مثاله ما قال عمارا فبين تزوج امرأة
شهرًا أو إلى شهر يكون متعة لا نكاحا لأن قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال
المتعة قائم فيه لأن ياد به المتعة مجازا وقوله شهرًا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال
النكاح فإن النكاح لا يمكن التوقيف بحال فإذا اجتمع رخص المفسر وحلنا
النص على ذلك المفسر فكان متعة لا نكاحا وذكر غيره نظير التعارض بينهما
قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة قال لأن الأول مسوق في مفهومه فكان نصا ولكنه لا يمكن
التأويل لأن اللام يستعار للوقت والنسائي لا يمكنه فيكون مفسرا فرجع ويحتمل
الأول عليه ولكن الأولى أن لا يمكن هذا نظير تعارض الظاهر مع النص أو تعارض

الظاهر مع المفسر لما بينا ان الاعتبار لازيداد الوضوح للسوق انتهى هذا مذهب
شمس الأئمة وتبعه صاحب الكشف وهذا المقام تفصيل في الشروح لكن
لا يساعد المقام (قوله فهو نص فيها) اى وجوب قبول الشهادة نص في العدالة
لانه سبق الكلام للعدالة وقصده به فيكون نصا بالسوق (قوله ومفسر لا ي
لا يحتمل التأويل والتخصيص بقبول شهادة غير العدول) لان الاشهاد انما يكون
للقبول فلا يحتمل قبول غير العدول فيكون مفسرا (قوله مقتضى لعدم القبول
الح) مقتضى بالفتح مبتدأ ومحكم خبره واللام عوض عن الاضافة اى مقتضى
النص لعدم قبول الشهادة من المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رد
قبول الشهادة منه والمقتضى بالفتح امام مفعول او بمعنى الاقتضاء لان زنه المفعول
من اوزان المصادر كذا في الكشف (قوله ان لا يحتمل النسخ للتأييد اذ متعلق بمحكم)
اى محكم بقوله ابدأ فرجح قوله تعالى ولا تقبلوا شهدائهم ابدأ على قوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم (قوله واعترض باننا لانسلم ان الاول مفسر كيف الح)
اى كيف لا يكون الاعتراض والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى
والعبد والمفسر فا ازداد وضوحا على النص فلحقته بيان قاطع فأنسده به
باب التأويل ان كان مجملا وان كان عاما فلحقته بيان قاطع فأنسده به باب التخصيص
والاحتمال ان موجودان فيه فكيف يكون مفسرا (قوله ولا نسلم ان الاشهاد انما
يكون للقبول) فلماله للتحمل فقط كشهادة العيان والمحدد ودين في القذف
في النكاح لان النهي في قوله تعالى ولا تقبلوا يعدم الوصف من شهادته وهو الاداء
ويبقى اصل الشهادة وهو التحمل حتى انعقد النكاح بشهادة محدود وفي القذف
كما انعقد بشهادة الاعمى لان الشهادة في النكاح للتحمل لالاداء فلا يتوقف على
وصف الاداء لان عدم القبول انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعا
ونفي اصلها وليس كذلك بل نفي وصفها فينعقد بشهادتهما كذا في البردوى
وشروحه (قوله واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوي عدل لا غير) يعنى اجيب
عن الاعتراض الاول ان المستشهد به للمفسر ذوي عدل لا قوله واشهدوا ولا قوله
منكم حتى يعترض بان المفسر لا يحتمل التأويل والتخصيص وههنا لا يحتمل لهما
فكيف يكون مفسرا فاحتمال لهما لا يسا في كون ذوي عدل مفسرا (قوله
والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل) يعنى واجيب عن الاعتراض الثاني بقوله والعدالة
تقصد للقبول يعنى ان الكلام سبق للقبول وقصده به لا للتحمل (قوله وهذا)

اى ويبان هذا الجواب الذى ذكر بان المستشهد به المفسر ذوى عدل فقط
 لا غير واحتمال المجاز فى الامر والتخصيص فى منكم لا ينافيه (قوله لانه ان كان خبرا
 محكما) اى لان المفسران كان خبرا من الشارع فحكم الا ترى ان المفسرا جرمون فى قوله
 العالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لانه انقطع به الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو
 اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما لان هذا اخبار عن فعل كائن واقع فيما مضى من
 الزمان والنسخ لا يجري فى مثل هذا اذ هو بيان انتهاء الحكم ولا يردى الى الكذب
 او الغلط وهو محال على الله تعالى لانه منزله عنهما (قوله وان كان انشاء) اى وان كان
 المفسر انشاء مثل الامر والنهي وغيرهما (قوله فلكل نوع منه محتملات مجازية)
 اى لكل نوع من الانشاء مثل الامر والنهي محتملات مجازية لان الامر حقيقة فى
 الايجاب ويحتمل الندب والاباحة وغيرهما وكذلك النهي حقيقة فى التحريم
 ويحتمل انكاره والتحقير والبأس وبيان العاقبة والسطاء وغيرهما كما فصلنا فى الامر
 وانتهى (قوله وكذا كونه محكما كالنهي فى لا تقبلوا) اى وككون المفسر محتملات
 مجازية كون المفسر محكما كالنهي فى لا تقبلوا شهادتهم ابدى (قوله فالتحقيق
 يقتضى ان يكون التمثيل بهما) اى بالمفسر والمحكم (قوله بقيد من الكلام لا بجموعه)
 الباء فى قوله بقيد متعلق بقوله يقتضى (قوله كالمفعول فى اقبلوا المشركين كافة) يعنى
 ان التمثيل بالمفسر فى الكلام بقوله كافة لا بجموع الكلام والافاحتمال الضرب
 الشديد بالقتل مجازا باقى فى الكلام فكيف يكون مفسرا (قوله بان يكونا متواترين
 او مشهورين او خبرى واحد) يعنى اذا تساوى الادنى والاعلى مثلاً بان يكون
 الظاهر والنص متواترين او مشهورين او خبرى واحد وكذا النص والمفسر وكذا
 المفسر والمحكم اذا تعارضوا مع كونهما متواترين فراجع النص على الظاهر
 والمفسر على النص والمحكم على المفسر ان كان المعارض مفسرا والارجح على
 النص والظاهر فى مسألة المتعة واما اذا كان الظاهر متواترا والنص مشهورا وكان
 الظاهر مشهورا والنص خبر واحد لا يرجح النص على الظاهر وكذا فى المفسر
 والمحكم وهذا قوله معنى وعلى هذا ففس اى ففس على هذا الباقي (قوله
 فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب) الفاء فذلك اى اذا كان حكم
 ظاهر الكتاب وجوب العمل بالذى ظهر منه يقيناً فلا يعمل بخبر الواحد لانه لا يوجب
 اليقين وان كان نصاً فلا يرجح على قطعى الثبوت والدلالة (قوله واما الحنفى) لما فرغ
 من اقسام الظهور وهى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان فى الكل معنى
 الظهور شرع فى اقسام الخفاء (قوله ولما كان هذه الاقسام) اى اقسام الخفاء

متباينة بخلاف لان الخفي اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده واظهاره
 ما عرف مراده بسماع صيغته فيكونان متضادين وكذا خفاء المشكل وظهور النص
 وكذا خفاء المجمل وظهور المفسر وكذا خفاء المنشأ وظهور المحكم بخلاف
 اقسام الظهور فانها متداخلة كما صرح به في بيان الظاهر نظير التداخل الاقسام
 الاربعة قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهرا في سجود الملائكة ونص في سجود
 الكل بقوله كلهم ومنسرح قوله اجعون لقطع الاحتمال بالكلية وبحكم لا يحتمل
 التسريح فيكون الاقسام متداخلة (قوله عرف كلامها بحيث لا يتناول الاخر) بخلاف
 اقسام الظهور لان كلامها عرف بحيث يتناول الاخر فقبلها اذا زاد ظهورا ثم
 ثم (قوله فافخفي مراده بعارض غير الصيغة) اي بسبب عارض لا ان يكون اللفظ
 خفيا في نفسه هذا مسلك فخر الاسلام في شرح التوقيم لانه قال آية السرقة ظاهرة
 في كل سارق ولكنها خفية في حق الطرار والنباش لا مسلك شمس الأئمة لانه قال
 بعارض في الصيغة فكان قول المص وقول فخر الاسلام بعارض غير الصيغة وعني به
 ان الخفاء في الصيغة وهو السارق وبالعارض الطرار والنباش مثلا لا ان يكون
 اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكر فخر الاسلام لان الآية صارت خفية بسبب
 العارض مثل الطرار والنباش وقيل المراد من الصيغة في كلايهما نظم الآية
 والمراد من الصيغة في كلام شمس الأئمة صيغة الطرار والنباش فلا اختلاف اذا
 بين كلام شمس الأئمة وبين كلايهما ولكن الوجه الوجه هو الاول انتهى ولم
 يلتفت المص الى ما قاله فخر الاسلام في البردوى ان ذلك اي الخفي مثل الطرار
 والنباش لان شراح البردوى قالوا فيه تسامح لانهما لبسا بخفيين بل آية السرقة
 خفية في حقهما ولكن لما حصل المقصود لم يلتفت الى جانب اللفظ والاولى ان يقال
 وذلك مثل آية السرقة في حق الطرار والنباش انتهى وقال فخر الاسلام في البردوى
 اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لان ينال الاباطيل
 انتهى قيل ما اشتبه معناه من حيث اللفظ على السامع دون المتكلم وخفي مراده
 اي الحكم الشرعي كما ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية
 اشتبه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما
 والاشبه انهما ينبان عن معنى بمنزلة المتعريف ولهذا لم يذكر المص الاول تقليدا
 بالتحصر والتوقيم لانه لم يذكر الاول فيهما قالا بعارض غير الصيغة تحقيقا للمقابلة
 فان الظاهر ظهوره من حيث الصيغة فحسب فضده الخفاء الوارد من غير الصيغة
 اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة بكون الخفاء والغموض اكثر وازيد من الظهور

في الظاهر فيكون الخفاء بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان اية
السرقه ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنه خفية في الطرار والنباش
بعارض لا اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما واختلاف الاسماء يدل
على اختلاف المعاني فبعد ابد هذه الوساطة عن اسم الله رقة فلهذا خفيت الاية
في حقهما (قوله فان قيل ينبغي ان يكون الخفي الخ) يرد هذا السؤال على قوله
بعارض غير الصيغة فينبغي ان يقال ينبغي ان يكون ظهور الظاهر بغير الصيغة
باطنا بقى الخفي لانه انما ذكر هذا القيد تحقيقا للمقابلة فان الظاهر ظهوره من
حيث الصيغة فحسب فضد الخفاء الوارد من غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من
حيث الصيغة يكون الخفاء والعمود اكثر وازيد من الظهور في الظاهر فلا يكون
مقابلا له (قوله الخفاء بنفسهما) وهو الكناية (قوله فوق الخفاء بعارض وهو الخفي)
والفرق بين الخفي والكناية ان الكناية قد تكون تعريفا بالغير كالضرب بابا العيياء
والخفي ما شبه مراده بعارض يتال بالتأمل وتقرير هذا في قوله تعالى والسارق
والسارقة هذا ظاهر في معناه لكن فردا من افراد السارق اختص باسم خفي
مراده بهذا النص كالطرار فاذا طلب معناه زال الخفاء ويثبت قطع اليد بقوله
تعالى والسارق والسارقة وتقرير الكناية في قوله تعالى اوجاء احدكم منكم من الغائط
تعريف للمحدث بالمكان المطين من الارض كذا في شروح البرزوى (قوله
لم يكن في اول مراتب الخفاء) فليكن مقابلا للظاهر بل يكون مقابلا للنص
لان ظهور النص مستفاد من غير الصيغة مع الظهور الكائن في الصيغة اولا
فكون مقابلا للنص ويستلزم التسوية بينهما وبين الكناية واما على اراد
السؤال على ما قلنا يلزم ان يكون الظاهر نصا لان الظهور المستفاد من غير
الصيغة يكون مع الظهور الكائن في الصيغة اولا فيلزم التسوية بين الظاهر
والنص وكذا الخفي والكناية ايضا (قوله كالسارق خفي في حق الطرار والنباش
لا اختصاصهما باسميهما) يعني مثال الخفي كالسارق في قوله تعالى والسارق
والسارقة وان كان ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق سرق نصا با كاملا
من حرز كامل لكنهما خفي في حق الطرار والنباش لان السارق يختص باسم
واحد اختصا باسمين آخرين سوى السارق والاختصاص باسم آخرهما لانقصان
في فعله اولا كمال فان كان كمال في فعله وفعله في جناية نحو الطرار يجب
القطع بالاتفاق لان الطرار اسم لقطع الشيء عن البقطان يضرب غفلة وفرة
بفتريه وعوده المسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود في مثله في تهامة الصحة

والاستقامة كذا في البرزخى وان كان لنقصان نحو النباش اختلف العلماء قال
 ابو حنيفة ومحمد لا يقطع النباش البتة سواء كان القبر في البيت او في غير البيت
 بعيدا كان من العمران او قريبا منه وقال ابو يوسف يقطع النباش وهو قول
 الشافعى ثم اختلف اصحاب الشافعى قال بعضهم يقطع اذا سرق من قبر
 في بيت محرز او في مقبرة متصلة بالعمران اما اذا كان في مغارة بعيدة من العمران
 فلا يقطع وعليه الغزالي وقال بعضهم يقطع وان كان القبر في المغارة وعليه
 القفال الشافعى وذكر في المبسوط شمس الائمة واختلف مشايخنا فيما اذا كان
 القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن واخذ
 ما لا آخر من ذلك البيت اعلم ان من اوجب القطع على النباش تسك بالنص
 والمعقول اما النص فقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فعوم
 الآية يتناول لان النباش سارق فان قيل اختصاصه باسم اخر دليل على انه
 لم يدخل تحت هذا النص قلت اختصاص النوع باسم اخر لا يدل على عدم دخول
 ذلك النوع تحت جنسه نحو السلم والصرف لانهما اختصاصا باسمين آخرين ومع
 هذا دخلا تحت مطلق البيع وكذا الانسان داخل تحت الحيوان مع انه اختص باسم
 آخر وهو الانسان وكذا الطرار فان اختصاصه باسم اخر لا يمنع من الدخول
 وروى النبي صلى الله عليه وسلم قطع يد نباش وروى عن عابسة رضى الله عنها
 انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا وروى عمر رضى الله عنه امر بقطع
 ابن مسعود حين ساله عن النباش واما المعقول فلانه سرق ما لا متوقما يباع فبينه
 نصا بان حرز يقصد حفظه فيه فصار كلباس الحى وكسرقة الغنم من الخطيرة
 والغنمية من المغنم والدرهم من الصندوق ولا يلزم علينا سرقة مال آخر موضوع
 في القبر حيث لا يقطع لانه لبس بحرزه قصدا وكذا لو كان الكفن زائدا على
 المسنون فصار القبر كالخطيرة فانها حرز للغنم دون الامتعة فكذا القبر حرز
 لكفن دون الزائد وتسك ابو حنيفة ومحمد المنقول والمعقول اما المنقول فقوله
 تعالى والسارق والسارقة وجه الاستدلال ان السرقة اخذ مال متقوم بمالك
 من عين بحفظه قصدا فتعزى غنله او حرز يقصد حفظه فيه والنباش ناقص
 في جميع المعاني فلا يكون سارقا فلا يدخل تحت هذا النص اما قصور الفعل
 فلان النباش وهو تفتيش التراب واخذ الكفن من المبيت وهذا من اربل الافعال
 واردة الخصال واخسه بشهادة العرف والمعروف بخلاف فعل السرقة فانه
 يدل على خطر المأخوذ على انه ذو قدر وقيمة فان السرقة قطعة من حرير

قال النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها اني ارى صورتك على سرقفة
من حرير اى قطعة من حرير ولهذا اطلق الفقهاء على ان القطع لا يجب فى شئ
من التسمية والحقير وما يؤجد مباحا وتعقوا على اشتراط النصاب لظهور
خطر الفعل فظهر ان فعل النباش لا يساوى السرقة واما قصور المسال
من حيث القيمة فلانه لا يقوم مثل ما قوم قبل التكفين واما من حيث المالبية
فلانها عبارة عن القتل والادخال لوقت الحاجة والكفن يوضع مع الميت للبوى
والنوى ولهذا يوضع فى الثرى لانه اقرب الى البلى وقد اشار الصديق رضى الله
عنه الى هذا بقوله اغسلونى ثوبى هذين وكفنونى فيهما فانهما للصديق والحمى
احوج الى الجديد واما نقصان الملك فلان الكفن ليس بمملوك للوارث ابقاء
ملك الميت فيما يحتاج اليه من قرضاء الديون والكفن مقدم على الدين فيكون
مقدما على الارث بالطريق الاولى وليس بمملوك للميت حقيقة لان الموت ينساقى
المالكية لانها عبارة عن القدرة والموت يثبت العجز واما نقصان الحفظ فلان النباش
يسارق عن عين من يهجم عليه اى يدخل بقة ممن لبس بحفاظ للكفن ولا قصد
الحفظ واما نقصان الحرز فلانه لا يتخلو واما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت
والقبر ليس بحرز بنفسه لانه لو دفن فيه غير هذا الثوب من جنس الكفن ثم سرق
لا يجب عليه القطع وما كان حرزا لشيء كان حرزا لجنسه لا محالة لان معنى الصيانة
لا يختلف فى جنس واحد ولا يصير حرزا للميت لانه جساد لا يحرز نفسه وكيف
يحرز غيره واما القبر يحفر صيانة للميت عن الضياع وسترا عن اعيان الناس
لئلا يكون مأكولا للاسباع ولو كان حرزا لئلا يكون للميت لالكفن واما الجواب
عماروى انه قطع نباشا فعارض بما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا قطع
على الخنثى وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسر ابو عبيد فاذا تعارض الفعل
والقول فرجح القول على الفعل فيحمل على السياسة وكذا حديث عمر يحمل
على السياسة لان الامام يفعل ذلك كما قطع ابو بكر ايدى نسوة ضربن الدفوف
اظهارا للشماتة بقوت النبي صلى الله عليه وسلم واما ما روت عائشة رضى الله
عنها فمحمول فى التشبيه على استحقاق الاثم اذ لا عموم فى كاف التشبيه فالتفصيل
فى البردوى وشروحه (قوله وحكمه اعتقاد حقيقة المراد من اللفظ الخفى) اى
حكم الخفى اعتقاد حقيقة المراد من الخفى عند الله بعد انكشافه ببسط القروع
بالاجتهاد وكذا اعتقاد حقيقة المراد عند الله بالمشاهدة قبل يوم القيامة (قوله ثم النظر
فى ان اختفاه) اى ثم الفكر فى اختفائه وانما فسرنا بالفكر لان النظر اذا تعمدي

بني يكون بمعنى الفكر نحو نظرت في الامر اى تفكرت فيه و اذا تعدى بالى يكون
بمعنى الرؤية نحو نظرت الى من حسن الله وجهه و اذا تعدى بالباء يكون
بمعنى الشفقة و المطف نحو نظرت الامير بفلان و اذا تعدى بنفسه يكون بمعنى الانتظار
نحو انظر وناقبس من نوركم كما سبق (قوله لمزية لما خفي فيه) اى لمزية الطراز
على معنى السارق الذى هو ظاهر فيه فبقطع بالاتفاق لانه اذا اوجب الناقص
القطع وهو السارق فايجاب القطع فى الزائد بطريق الاولى (قوله او نقصان
لما خفي فيه) هو هو ظاهر فيه فى ذلك المعنى فلا يشمله فلا يقطع عند ابى حنيفة و محمد
خلافا لابى يوسف و الشافعى (قوله و اما المشكل فما خفى مراده بحيث لا يدرك
ذلك المراد الابانة لامل والنظر) وفى البردوى لا ينال بالطلب بل بالتأويل ليميز
عن اشكاله وهذا فوق الخفى انما قال المص بتأويل لان التأويل لا يكون الابانة لامل
و يؤيده ما قاله صاحب المنار فى كشف الاسرار فلا ينال الخفى بمجرد الطلب
بل بالتأمل بعند الطلب انتهى (قوله سمي به لدخوله فى اشكاله وامثاله) اى
اشباهه هذا اشارة الى مأخذه قال شمس الائمة المشكل مأخوذ من قولهم اشكل
على كذا اى دخل فى اشكاله وامثاله وهو اسم لما يشبه المراد منه بدخوله فى اشكاله
على وجه لا يعرف المراد الابدال يتميز به من بين سائر الاشكال وقال فخر الاسلام
المشكل وهو الداخل فى اشكاله وامثاله مثل احرم فلان اذا دخل فى الحرم واشتق
اذا دخل فى الشتاء انتهى وقال بعضهم احرم اذا دخل مكان الاحرام
وفى الجوهرى احرم الرجل اذا دخل فى حرمة لانه تكثر واحرم الرجل اى دخل
فى الشهر الحرام واحرم بالحج والعمرة لانه يحرم عليه ما كان حلالا قبل كالصيد
والنساء انتهى ملخصا اقول حاصله ان قواهم احرم يستعمل فى الدخول فى الزمان
و المكان وقال القاضى الامام ابو زيد صاحب التوقيم هو الذى اشكل
على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى فى نفسه لا بعراض فكان
خفاؤه فوق الذى كان بعارض حتى كاد المشكل ينتهي بالحج وكثير من العلماء
لا يهتمون الى الفرق بينهما (قوله وهو قسمان لان ذلك الخفاء) الاولى ان يقول
لان ذلك الاشكال لان الاشكال فوق الخفاء والتقسيم الاشكال لالخفاء وانما انقسم
الى قسمين لان الاشكال انما يقع لغرض فى المعنى والاستعارة بدعوى لا غير (قوله
اما لغرض فى المعنى المراد ودقة فيه) عطف مترادف او تفسيرى اى لغرض
اللفظ فى المعنى المراد الشرحى لا لغرض فىحتاج الى الطلب والتأمل باعتبار دقة
فى معنى اللفظ (قوله نحو وان كنتم جنبا فاطهروا) هذا نظير المشكل لغرض اللفظ

في المعنى فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن
 خارج منه بالاجتماع للتعذر فبقى الظاهر مراداً وللفم والانف شبه بالظاهر حقيقة
 وحكما وشبهه بالباطن كذلك لانه باطن من وجه فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين
 فبعد الطلب الحقنهما بالظاهر في الطهارة الكبرى احتياطاً حتى موجب غسله
 في الجنابة (قوله وفي الباطن في الصغرى) اى فالحق الفم والانف بالباطن
 في الصغرى وهى الوضوء فلا يجب غسلهما في الحدث الا صغر (قوله وهذا اولى
 من العكس) اى الحاق الفم والانف بالظاهر في الجنابة والحقنهما بالباطن في الوضوء
 اولى من الحقنهما في الوضوء بالظاهر وفي الجنابة بالباطن لان قوله فاطهروا
 بالتشديد يدل على المبالغة اى مبالغة التطهير لانه امر بالاطهار وهو تطهير
 جميع البدن واومن وجه الا ان ما يتعذر ايصال الماء اليه خارج من حكم البدن
 او النص كالعين لانه خرج بقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج لان ايصال
 الماء الى العين سبب للعمى وليس في ايصاله الى داخل الفم والانف حرج فبقى
 داخلاً تحت الوجوب هذا معنى التأمل بعد الطلب لا قوله فاغسلوا اى
 لا يدل قوله فاغسلوا على المبالغة فيحمل مبالغة التطهير بغسل الفم والانف
 على الجنابة اولى من غسل فاطهروا على مبالغة الغسل وهو التطهير في الوضوء
 (قوله فان قيل معنى التطهير الخ) اقول هذا السؤال لصاحب الكشف
 في رد تنظير بعض الاصوليين في المشكل بقوله تعالى فان كنتم جنياً فاطهروا
 حيث قال هذا معنى فقهى لطيف الا ان ما ذكروه لا يصلح نظيراً للمشكل لان
 المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى التطهير لغة
 وشرعاً معلوم وليكنه اشبهه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق
 بالنسبة الى الطرار والنياس فكان من نظائر الخفى لا من نظائر المشكل ذكر
 شمس الائمة المكردى ان من نظائر المشكل قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر
 ولا بد ان يوجد ليلة القدر في اثني عشر شهراً فيؤدى الى تفضيل الشيء على نفسه
 بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلاً فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس
 فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث
 وثمانين سنة لانها يوجد في كل سنة لا محالة فيؤدى الى ما ذكرنا اقول ومثله
 قوله عليه السلام من قرأ يس يريد بها وجه الله تعالى غفر الله له واعطى
 من الاجر كما قرأ القرآن اثنى وعشرين مرة وفي رواية من قرأ سورة يس
 كان كمن قرأ القرآن عشر مرات ففيه تفضيل الشيء على نفسه ايضاً فبعد

التأمل عرف ان معناه فكأنما قرأ القرآن عشر مرات او اثنين وعشرين مرة
بدونها لامعها ومن نظائره قوله تعالى فأتوا خريجتكم اني شئتم اشئبه معناه
على السامع ان اني بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى
كيف بفريضة الحرث فان الدبر موضع الفرث والقبيل موضع الحرث وبدلالة
حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض وفي الاذى اللازم اولى انتهى
اقول حاصله كلامه تنظير شمس الأئمة وتنظيرنا في المشكل ظاهر لاخفاء فيه
واما تنظير بعض الاصوليين بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا خفي لاظهار
فيه (قوله فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن) اي فان التطهير في الغسل
عن الجنابة عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن لان الجنابة تسري الى جميع
البدن فيها فوجب التطهير بامر فاطهروا لكن فيه غموض لا يعلم قبل الطلب
والتأمل ان ظاهر البدن هو البشرة والشعر وهو الحية في الرجال والظفار
في النساء مع داخل الفم والانف ام لانهما لبسان ظاهر البدن من وجه ومنه
من وجه والباطن من كل وجه بخارج منه بالاجماع للتعذر فيقضي الظاهر مر اذا
منته فصارت الآية في تطهير الفم والانف فامضا بالشبهين لا يعلم قبل الطلب
والتأمل فاشكل امرهما فبعد الطلب الحقنهما بظاهر البدن احتياطاً ولو كانا
من وجه لان صبغة المبالغة تدل على هذا في غير المتعذر فيكون الخفاء في نفسها
لا بمرض فيكون مشكلاً لاخفياً اقول مر ادساحب الكشف ان التطهر بظاهر
في غسل ظاهر البدن ودخل الفم والانف ليس بظاهرين فيلزم الخفاء
على ظاهر البدن من عارض غير الصبغة فيكون خفياً حاصله اعتبر المص
ظاهر الفم والانف وصاحب الكشف داخلهما فيكون الآية خفية من وجه
ومشكلاً من وجه ولكل وجهة لكن الاولى ما قاله صاحب الكشف لان التنظير
للمشكل بغير هذه الآية يمكن كما ذكره شمس الأئمة الكردي وليس فيه ايراد
وفيه يرد ما ورد وان امكن الجواب بالتكلف ويؤيد ما قلنا قوله والاحسين ان يجعل
منشأ الاشكال فتأمل (قوله المبالغة المستفادة من الاطهار) وفيه تسامح فالاولى
ان يقال المبالغة المستفادة من الامر بالاطهار (قوله فانها يحتمل ان يكون
من جهة الكيفية) اي فان المبالغة يحتمل ان يكون من جهة الكيفية (قوله
كانهيب اليه مالک) الظاهر ان يقول كما ذهب اليه الشافعي لانهما سستان في الغسل
عنده لقوله عليه السلام عشر من العطرة اي من السنة وذكر منها المضمضة
والاستنشاق ولهذا كانا سنتين في الوضوء كذا في الهداية اقول يريد ان الحد يث

معمول به في الموضوع فيكون معمولاً به في الغسل ايضاً لا ستواؤها في الدخول
تحت الاطلاق فيلزم ان يحمل المبالغة على جهة الكيفية (قوله فبعد ما نظر
في المحامل) اي بعد الفكر في محامل المبالغة (قوله ظهر ان المراد هو الثاني) اي
ظهر ان المراد في المبالغة تخص بجهة الكمية (قوله فاذا وضع الاشكال بعد
التأمل) بان يكون المراد الثاني اندفع الاشكال وهو جهة الكيفية (قوله وذلك الخفاء)
بالنصب عطف على قوله ذلك الخفاء اي ولان ذلك الخفاء لاستعارة بدية
وهي قسم ثان من المشكل (قوله نحو قوارير من فضة) يعني نظير الاستعارة البديعة
نحو قوارير من فضة (قوله اي تكونت منها) اي تكونت القوارير من الفضة مع ان
القوارير لا يكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير لان القوارير جمع
قارورة وهي من الزجاج لامن الفضة ولكن للفضة صفة كال وهي نفاضة جوهرية
وبياض كونه وصفة نقصان وهي انها لا تصفو ولا تشفى وللقارورة صفة كال
ايضا وهي الصفاء والشفيف وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد
التأمل ان المراد من كل واحد صفة كال وان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع
بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها وهذا معنى تفسير المص باي تكونت
منها وهي مع بياض الفضة وحسنها الخ حاصله ان هذا استعارة بدية مجيبة
وغريبة وهي ان يأخذ صفتين محمودتين من جوهرين وجمعهما في شيء واحد
مثل قوله تعالى فصب عليهم ربك سوط عذاب فلا يصح دوام وشمول فلا يكون
له شدة وللسوط عكسه اي شدة وابلان فاستعير الصب للدوام والشمول والسوط
للشدة والابلان اي انزل عليهم عذاباً شديداً مولماً دائماً شاملاً كالمنظر الذي لا ينقطع
وقبل ذكر الصب اشارة الى انه من السماء اي من عند الله وذكر السوط اشارة
الى ما احل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما عذب الله لهم في الآخرة
كالسوط اذا قيس الى سائر ما يعذب به وقوله تعالى واذا قها الله لباس الجوع
والخوف فاللباس لا يذوق ولا كنهه يشمل الظاهر ولا اثره في الباطن والاذافة اثرها
في الباطن ولا شمول لها فاستعيرت الاذافة لما يصل من اثر الضرب الى الباطن
واللباس للشمول فكانه قبل فاذا فهم ما غشيه من الجوع والخوف اي اثرها واصل
الى بواطنهم وبيان النظائر الثلاثة منقول من العلامة شمس الأئمة الكردي (قوله
استعارة الاسد للشجاع) اي كاستعارة الاسد على نزع الخافض (قوله ثم جعلت من
الفضة) اي استعيرت القوارير اولاً لما يشبهها في الصفاء والشفيف ثم جعلت
القوارير من الفضة لان المراد من كل واحد صفة كال وان معناه انها مخلوقة

من الفضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القواز يروشفقها (قوله ثم الطلب) لى
النظر في محامله اغرابته مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس
فيطلب موضعه فصار خفيا بمعنى زائد على الخفى كذا في البردوى (قوله ثم
التأمل) اى التكلف في الفكر اى يتأمل في امثاله واشكاله ليتوقف عليه والمشكل
يقابل النص (قوله واما المجمل فماخفى مراده بحيث لا يدرك الايبان يرمى) قال
فخر الاسلام وهو ما ازدهت فيه المعاني واشتبه فيه المراد اشتباها لا يدرك بنفس
العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل في ذلك قبل قوله ما ازدهت
فيه المعاني زائد في التعريف اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك
الا باستفسار كما قال شمس الأئمة وهو لفظ لا يفهم المراد منه الا بالاستفسار المجمل
وقال القاضي الامام ابو زيد في التوقيف هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان
وقال الاخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يقتضيه قال صاحب الكشف لا حصل
المقصود وهو فهم المعنى لاضيق في طرح التكليف وبيان اسباب الاشتباه انتهى
ولهذا اختصر النص في تحديد المجمل لان خير الكلام قل ودل خصوصا
في التعريفات (قوله كن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره) يعنى ان المجمل كرجل
اختر الغربة عن وطنه بوجه انقطع به اثره اى علامته التى يعرف بها اهله فح
لا يعرف ولا يوقف عليه الا بالاستفسار كذا في البردوى وفى نسخة اخرى ذكر
كرجل غاب عن بلدته ودخل في بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه
بل بالرجوع الى بلدته حتى لو شهد لا يحل للقاضى ان يقضى بشهادته ولا للمركب
ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلدته ليعرف حاله فان طريق دركه متوهم اى مرجو
من جهة المجمل والمجمل يقابل المفسر لانه مأخوذ من الجملة كما ان في الجملة لا يدرك
كل واحد على التفصيل كذا في المجمل فيكون مقابلا للتفصيل ايضا كذا في
البردوى وشروحه (قوله يرمى احتراز عن التشابه) فان بيانه لا يرمى يعنى اذا صار
المراد في المجمل مشتبا على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد
الحقيقة فيه سمي منشبا بها بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم وطريق
دركه المشكل قائم اى ثابت بدون بيان يتحقق به بل يعرف بالتأمل في مواضع اللغة
واما التشابه فلا طريق لدركه الا التسليم فيقتضى اعتقاد حقيقة المراد به عند الله
قبل يوم القيمة فان التشابهات تنكشف يوم القيمة (قوله لانه اما ان لا يفهم الخ)
اللام علة وجه الحصر في الثلاثة يعنى يتحصر المجمل في انواع ثلاثة نوع لا يفهم
معناه كالهملوع قبل التفسير اغرابته (قوله لو فهم ذلك المعنى لكنه لم يرد)

اى نوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد (قرله كالربوا والصلوة والزكاة) اى كاية
 الربوا بجملة لا تشابه المراد لأنها فى اللغة الفضل المطابق ولكن الله تعالى ما اراده
 فلحقها البيان بالحديث الوارد فى الاشياء الستة وهو غير شاف فيصير المجمل
 مأولا ولهذا قال عمر رضى الله عنه خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا
 وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان المجمل يمثل هذا
 البيان يخرج عن حيز الأجل الى حيز الاشكال بخلاف الصلوة والزكاة فانهما
 يحتملان لانهما فى اصل الوضع للدعاء والتفاء فلحقهما البيان شافيا فيصير المجمل به
 مفسرا كذا فى الكشف (قوله او ذلك المعنى اللغوى متعدد) والمراد واحد منهما
 ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجح لاحدهما على الاخر الخ اى نوع معناه معلوم لغة
 الا انه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لا نسداد باب الترجيح فيه
 لان المعانى تواردت وتراحت على اللفظ الواحد من غير رجحان لاحدهما على
 الباقي كما فى المشترك فى اصل الوضع فيكون معنى الاجال والابهام توارد المعانى
 باعتبار الوضع فقط فى هذا القسم وفى القسم الاول باعتبار غرابة اللفظ وفى الثانى
 باعتبار ابهام المتكلم الكلام كذا فى الكشف (قوله او الغفلة عن الوضع
 الاول الخ) فيه بحث فتأمل فى دليله (قوله وهو اى بيان المجمل تفسير ان شفى)
 يعنى ان بيان المجمل قد يكون بياناً شافياً وبصير المجمل به كيان الصلوة والزكاة
 بفعل النبي وقوله عليه السلام (قوله وتاويل ان افاد الظن) هطف
 على قوله تفسير يعنى بيان اللاحق بالمجمل قد يكون غير شاف وبصير المجمل
 مأولا ان افاد الظن با اراد كيان مقدار مسح الرأس على الناصبة فلا يكون
 المجمل كما كان قبل البيان لان مقدار الناصبة معلوم من وجهه فينبغى ان يكون
 شجلا مأولا (قوله والاى وان لم يفد البيان الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب الخ)
 اقول فى قوله اولا نظرا لانه ان لم يفد البيان اللاحق الى المجمل الظن بالمراد بل يحتاج
 الى الطلب واتأمل بعد البيان كيان الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة
 لان عمر رضى الله عنه قال خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج
 فيه من الاستفسار اولا بعد البيان (قوله فيكون مشكلا الخ) لان مثل هذا البيان
 يخرج عن حيز الاجال الى حيز الاشكال لان ما يحتاج اليه فى المشكل وهو
 الطلب والتأمل وهذا بعد البيان كذلك (قوله ثم اذا استخرج يكون مأولا)
 يعنى بعد استخراجه عن اشكاله بالتأمل يكون مأولا (قوله كالربوا فانه محلى باللام
 فيستغرق جميع انواعه) يعنى يسان ما قاله المص ان المجمل يصير مشكلا بعد

البيان وهو الربوا لانه مع اجماله اسم جنس محلى باللام فاستغرق جميع انواعه
والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم في الاشياء من غير قصر عليها بالاجماع
فالحكم فيما وراء السنة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون مجملا
فما سواها الا انه احتمل ان يوقف على ما وراها بالتأمل في البيان فيكون مشكلا
فيه لا مجملا كذا في الكشف (قوله ثم لما استخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر
والجنس صار مأذلا) يعني بعد الوقوف على المعنى المؤثر صار مأذلا ولا فيه ايضا
فصار تقدير الكلام لا بد من الرجوع في الربوا الى كل انواعه ثم الطلب والتأمل
في البعض وحين الطلب والتأمل فيما وراء السنة يكون المجمل مشكلا لان ما يحتاج
اليه في المشكل وهو الطلب والتأمل وبعد الوقوف على العلة المؤثرة صار مأذلا
فيه ايضا لان المراد هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء كما في المشكل وبعد
الاطلاع على المعنى المؤثر يصير مأذلا كذا في الكشف (قوله فما انقطع رجاء
معرفة مراده) اي انقطع رجاء الامة عن معرفة مراد الله اياه قبل يوم القيمة
(قوله طه ويس والم) والرواق وغيرها (قوله لانها اسماء حروف يجب
ان يقطع عن الاخراج) اي حروف يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها
عن الباقي بان يوتى كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه
يجب ان يوصل بعضها ببعض ليقيد المعنى وهذه الالفاظ وان كانت اسماء حقيقة
لكنها يسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا (قوله قد يطلق على الكلمة لانها من
اقسامها) والكلمة تطلق على الكلام يقال كلمة جويدة لقصيدة كذا في الكشف
والحرف يطلق على الكلام ايضا قال السبوطي في الانتان اخرج الحاكم عن
ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم كان الكتاب الاول ينزل
من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة ابواب على سبعة احرف
زاجر وأمر وحلال وحرام ومحكم ومنشأه وامثال واخرج ابن جرير عن ابن
عباس مرفوعا انزل القرآن على اربعة احرف حلال وحرام لا يهذر احد
بجهالة وتفسير تفسيره العرب والعلماء او منشأه لا يعلم الا الله ومن ادعى بعلمه
سوى الله فهو كاذب انتهى وانت خبير ان هذا يدل بعدم الاعلام الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم واذا جاز ان يعرفه مع قوله وما يعلم تأويله الا الله لحاز ان يعرفه
الباينون من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (قوله وقيل انها ليست
من المنشأه) اي ان المقطعات في اوائل السور ليست من المنشأه بل يعرف
من جنس التكلم بالرمز فيحمل التأويل والدليل على انها ليست من المنشأه بان

تأويل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار من
 الباقيين عليهم قال ابن عباس رضي الله عنهما اعلم ان كل القرآن الا اربعة
 المسلمين والحنان والقيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك وروى عنه انه كان
 يقول الاسخون في العلم يعلمون تأويل المشابهة وانما من يعلم تأويله وهو مذهب
 اكثر الناس اخرين وان الوقف على قوله والاسخون في العلم لا يعنى ما قبله والواو
 للعطف لا الاستئناف وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم يكن للراسخ حظ
 في العلم بالمشابهة الا ان يقولوا آمنة كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجاهل
 لانهم يقولون ذلك ايضا كذا في الكشف وقال العتيبي منا هكذا حاصلة اختلاف
 العلماء في التشابه منشأ الاختلاف على قوله والاسخون في العلم هل هو معطوف
 ويقولون حال او مبتدأ خبره يقولون والواو الاستئناف وعلى الاول طائفة يسيرة
 منهم مجاهد وهو رواية عن ابن عباس فاخرج ابن المنذر من طريق مجاهد عن ابن
 عباس في قوله وما يعلم تأويله الا الله والاسخون في العلم قال انما من يعلم تأويله واخرج
 صديق جريد عن مجاهد في قوله والاسخون في العلم قال يعلمون تأويله ويقولون آمنة
 واخرج ابن حاتم عن الضحاك قال الاسخون في العلم يعلمون تأويله لو لم يعلموا تأويله
 لم يعملوا ناسخه من منسوخه وحلله من حرامه ولا يحكمه من مشابيه واختار
 هذا القول النووي وقال في شرح المسلم انه الاصح لانه يبعد ان يخاطب عباده
 بما لا سبيل لاحد من الخلق الى معرفته وقال ابن الحاجب انه الظاهر كذا في الاقان
 (قوله والاكثر على الاول) اي عامة السلف من الصحابة والتابعين الى ان المقطعات
 من المشابهات لاحظ لاحد في ذلك (قوله واثاني مشابه المفهوم) اي النوع
 الثاني من التشابه مشابه المفهوم (قوله كالاتواء المفهوم في قوله تعالى
 الرحمن على العرش استوى) وان اول بابلاء الحكم كما هو رأى طائفة يقول
 الاستواء الاستيلاء نحو قد استوى عمر وعلي رضي الله عنهما على العراق من غير
 سيف ودم مهراق كذا في المواقف (قوله والبد المفهوم من قوله تعالى
 يد الله فوق ايديهم) وان اول بقدرة الله من الآخرين لكن لم ينقل عن احد
 من السلف تأويل البد والاستواء والوجه كانوا يؤخرون عن ذلك حتى قال
 مالك ابن انس حين سئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى الاستواء
 غير مجهول والكيف منه غير معقول والايمن له واجب والشك فيه شرك
 والسؤال عنه بدعة كذا في الكشف وفي المواقف كما روى عن احمد الاستواء
 معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة انتهى واخرج الدارمي في مسنده

عن سليمان بن يسار ان رجلا قال له صبيغ فقدم المدينة فسأل عن مشابه القرآن
فارسل اليه عمر رضي الله عنه وقد اعد له عراجين النخل فقال من انت قال
انا عبد الله صبيغ فاخذ عمر عرجونا من عراجين فضر به حتى دمي رأسه كذا
في الاتقان اقول هذا يدل على شدة عمر رضي الله عنه في الحق وصلابته (قوله
هذه طريقة السلف) قال السيوطي في الاتقان واما الاكثر من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم خصوصا اهل السنة ذهبوا الى الوقف على قوله الا الله وهو اصح
الروايات عن ابن عباس قال ابن السجستاني لم يذهب الى العطف الا شذوذة
قليلة واختاره العيني قال وقد كان يعتقد مذهب اهل السنة لكنه سبهى في هذه
المسئلة فلا عرو فان لكل جواد كبرة ولكل عالم هفوة قلت ويدل لصحة مذهب
الاكثرين ما أخرجه عبد الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه عن ابن عباس
انه كان يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم انما به فهذا يدل
على ان لو اولا للاسنياف وهذه الرواية وان لم تثبت في القراءة فاقول درجتها
ان يكون خبرا باسناد صحيح الى ترجان القرآن فيقدم كلامه في ذلك على من دونه
وفي قراءة ابي ابن كعب ايضا يقول الراسخون انتهى وفي الكشف والدليل
عليه قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان تأويله الا عند الله وقراءة ابي
وابن عباس في رواية طارده عنه ويقول الراسخون في العلم ولانه تعالى لم من اتبع
المشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه له ابتغاء الغنى بان يجر به على الظاهر
من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقوله ربنا لا ترغ
قلوبنا اى لا تجعلنا كالأذنين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المشابه مأولين او غير مأولين
فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم وروى عن عابسة رضي الله عنها
انها قالت تلى رسول الله هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه
فاولئك الذين صماهم لله اى ذكرهم الله تعالى في كلامه القديم فاحذروهم امر
بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبي
لم يفسر من القرآن الايات علمهن جبريل فن قال انا افسر الجميع فقد تكلف
فيه ما لم يتكلف الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قيل لا اختلاف في هذه
المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ يعلم تأويله اراد به يعلم ظاهرا لا حقيقة
ومن قال انه لا يعلم ارادانه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى
فيل كل مشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى نسوا الله
فنسيتهم فهذا مشابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى الذي

هو محكم لا يحتمل التأويل فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك
والاعراض وكل مشابه لا يمكن رده الى محكم فلا سحر لا يعلم تأويله كقوله تعالى
يسئلونك عن الساعة ايان مر سيبها قل انما علمها عند ربى انتهى وكذا
سائر المغيبات قال السبظي في الاتقان اخرج الطبراني في الكبير عن ابن
مالك الاشعري انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لاخاف الاثث
وان يفتح لهم الكتاب فباخذ المؤمن يتخى تأويله وما يعلم تأويله الا الله الحديث
انتهى اقول في الاتقان وفي سائر البرهان ان الاحاديث والاثار تدل على ان المشابهة
بما يعلمه الا الله كثير لكن لا يساعده المقام (قوله ومذهب طائفة اهل السنة
من مشايخ سمرقند) قال صاحب الكشف وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى
مع اعتقاد حقيقة المراد عنده وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة
من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو مختار فخر الاسلام وشار البه بقوله
وعندنا الوقف على قوله الا الله واجب لانه لو وصل فهم ان الراسخين
يعلمون تأويله فيتعير الكلام انتهى (قوله هذا على تقدير صحته) اى على تقدير
صحته هذا الجواب (قوله لا يتناول بعض انواع المشابهة) اى لا يتناول كالمقطعات
في اوائل السور فانه ليس فيها معرفة الحكم فضلا عن معرفة المعنى (قوله فاي أمل)
اشارة الى الجواب بالنسبة الى القسم الثاني ويؤيده ما قلنا نصريح المجيب
بقوله بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين فأمل
(قوله بناء على لزوم الوقف) هالة امتناع التأويل (قوله على الا الله) اى الوقف
على قوله الا الله (قوله الدال) صفة الوقف (قوله على والراسخون الخ) على
متعلق بالوقف ايضا (قوله الدالة على انهم) ايضا يعلمون تأويله صفة قراءة
الوقف والضمير ان راجع الى الراسخون يعنى ان الوقف على الراسخون
يقضى العطف والاشتراك في علم المشابهة (قوله بوجوه) متعلق برجحت (قوله
يرفع الراسخون) يعنى الترجيح الاول برفع الراسخون في قراءة ابن مسعود ولو كان
وقفا على الراسخون لكان معطوفا على الله المجزوء بهند فيكون والراسخين
(قوله الثاني انها يوجب تخصص المعطوف بالحال) يعنى لو كان وقفا دلى
الراسخون لكان معطوفا مشتركا في علم التأويل كاشتراك التثنية لان العطف
بالواو في المختلفين كالتثنية في المتفقين كذا قال ابن الجبش في شرح المفصل
والركشي في برهانه وكان يتوون حالامن المعطوف فيحسب فهذا غير جائز وجعله
كلما مبتدأ بخذف المبتدأ اى هم يقولون تكلف بهند مع انه خلاف الاصل

(قوله ان الله ذم من اتبع المشابه) ابتغاء التأويل بقوله تعالى ان الذين
 في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله الآية يعنى ان الله
ذم من اتبع المشابه ابتغاء التأويل كما ذم اتباعه له ابتغاء الفتنة (قوله فيتبعون
 المشابه) اى يتبعون المشابه مأولين او غير مأولين من غير فصل بين متابع ومتابع
 روى عن عائشة رضى الله عنهما انها قالت نلى رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه
 الآية وقال اذارأبتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سبهم الله فاحذروهم
 امر بالحد من غير فصل بين متابع ومتابع يتناول الجميع كذا فى الكشف (قوله
 الرابع انه البق بالنظم) اى ان الوقف على قوله الا الله البق بالنظم اقول هذا
 الوجه قريب الى الثانى فالاولى ان يقول الرابع ان الوقف على قوله الا الله اولى
 لان اهل الايمان على طريقتين فى العلم منهم من يؤمر بالامعان فى الطلب لكونه
 مبطل بنوع من الجهل ومنهم من يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم
 فانزل المشابه تحقيقا للإبتلاء فى خفة أو ثبوتها للإبتداء فى حق الكل وهذا هو
 المعنى فى الإبتلاء بازال المجمل والمشكل والخفى فان الكل لو كان ظاهرا جليا
 بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد فى الطلب لعدم تفاوت الناس فى نيل
 معنى الظاهر الجلى ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شئ حقيقة فيعمل بعضها
 جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتوصل بالجلى الى معرفة الخفى بالاجتهاد واتهاب
 النفس واعمال الفكر حتى يتبين المجد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون
 ثوابهم بقدر اجتهادهم ومصابيتهم على قدر علومهم فيظهر فضيلة الراسخين
 فى العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والافتداء بهم واوكان كله ظاهرا لاستوت
 الاقدام ولم يتميز خاص الخاص من الخواص والخاص من العام ولمذهب التفاوت بين
 الناس ازل الله المجمل والمشكل والخفى ولا يزال الناس عن التفاوت لانهم اذا استقروا
 هلكوا قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعضهم درجات ليلوكم فيما اتبكم وهذا
 الوجه اعظم من وجوه الترجيح فى الوقف على الا الله كذا فى البردوى وشروحه
 (قوله والحذف خلاف الاصل فيما امكن المعنى بدونه) لان الجملة الفعلية صالحة
 للإبتداء من غير احتياج الى حذف المبتدأ (قوله لا تدل على وجوب الوقف
 على الله) اى لا تدل قطعا (قوله من قبيل الميل المعنى) الظاهر ان يقول الى المعنى
 (قوله من المال الامسختا او مجلف) يعنى عطف او مجلف على محل مسختا مبالا
 الى المعنى كذا والراسخون الرفع معطوف على عند الله بالجر مبالا الى المعنى
 لان معنى ان تأويله اعند الله تأويله الا الله والراسخون فى العلم فيه بحث من وجهين

الاول ان المعنى ركبك بهذا التأويل لان عند اذا اقبح لم يصح المعنى لان
 تأويله عنده لاذاته والثاني ايس عطف او مجلف على الامسحتا ميلا الى المعنى
 بل بعدم الا في المعطوف قال ابو حبان في الارتشاف اذا انتصب ما بعد الا
 على الاستثناء فالخلاف في الناصب فقل النصب بالانفسها ونسب الى سبويه
 وقيل بان مقدرة بعد الا ونسب الى الكسائي وقيل باستثنى مضمر بعد الا وهو
 مذهب المبرد والزجاج وقيل بمخالفة الاول ونسب الى الكسائي ايضا وقيل
 بان مخففة من ان مركبا منها ومن لاقن نصب غلب حكم ان وخبرها محذوف
 ومن رفع غلب حكم لا انتهى وبهذا التحقيق علم ان رفع المعطوف بما قبلها
 من ضمير واسطة الا وهو مذهب ابن حروف مستند لا بكلام سبويه انتهى
 (قوله على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية) اقول الاولى ان يقول
 لا تعارض القراءة المتواترة والمشهورة لانه لا قطع في القراءة على الا الله الا ان يرد
 بالدلائل القطعية الاحاديث المشهورة وطريقة السلف وهو مذهب عامة اهل
 السنة (قوله لكن معناه انه لا يعلم احد سوى الله بنفسه الخ) فيه بحث لانه
 يلزم ان لا فرق بين التشابه وبين المشكل والمجمل والخفي فتأمل (قوله لاخير
 فيما ذكر اجالا وتفصيلا) اي لانفع للمجيب فيما اجابه اجالا وتفصيلا
 (قوله اما الاول) اي اما عدم نفع الاول وهو الاجال (قوله انما هو على رأي
 المتأخرين لا مختاره بدليل نصريحه) بقوله واما التشابه فلا طريق لدركه
 الا التسليم فيقتضي اعتقاد حقيقة المراد به قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة وهذا
 معنى قوله واخر مشابهات وعندنا لاحظ للراسخين الخ فان قيل يلزم التناقض
 بين قوله الرسول عليه السلام فانه يعلم التشابه وبين قوله لاحظ للراسخين
 في العلم من التشابه قلت لانه قال عندكم وهذا يدل على انه لبس برضى عنده
 (قوله واما الثاني) اي عدم نفع الثاني وهو التفصيل للمجيب (قوله فلان حل الرفع)
 مع وجود في المعطوف عليه (قوله على الميل مع المعنى) الظاهر الى المعنى ايضا
 (قوله ميل عن سواء السبيل) اي خروج عن طريق الحق وسلوك الى طريق
 الباطل مع انه خلاف الظاهر (قوله ولا ضرورة تدعو اليه) هذا جواب سؤال
 مقدرة حل القرآن على خلاف الظاهر كثير فمما لا يجوز حله على الظاهر
 هو هذا كذلك فاجاب بقوله ولا ضرورة يقتضي حله على خلاف الظاهر (قوله
 ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم الخ) هذا اشارة الى جواب قوله
 على ان قراءة الاحاد (قوله لانها تشبه بنزعه) اي لان الادلة تشبه في زعم المجيب

القطعية لادلائل قطعية في نفس الامر فلا ينفع المجيب زعمه (قوله وحمل معناه)
 اشارة الى جواب قوله ولو سلم ذلك الخ لانه تقييد المطلق بلا قرينة (قوله
 بخلاف الغيب) اشارة الى ان قياسه قياس مع الفارق لان اطلاع الانبياء والاولياء
 بالغيب تقييد بقرينة الاستثناء في قوله الامن ارتضى ولا قرينة في المقس فيه (قوله
 والوقف وان لم يتناف العطف فلزومه يتافيه) اشارة الى جواب قوله على ان الوقف
 لا يتنافي العطف اذا القراء اطبقوا الخ لان الوقف وان لم يتناف العطف فلزوم الوقف
 يتافيه والكلام في لزوم الوقف لافي الوقف (قوله ان ذلك التخصيص) اي
 تخصيص المعطوف بالحال جائز حيث لا التباس فيه نحو قوله تعالى وهبنا له
 اسحق ويعقوب نافلة لك لان نافلة حال من يعقوب لان معنى النافلة ولد الولد فيكون
 هذا تخصيص المعطوف بالحال لانه ولد اسحق قال النبي عليه السلام **الكريم**
ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم
 (قوله انه تعالى ذم من اتبع المشابه) الى قوله ومن الرابع مسند كور في الكشف
 (قوله من غير فصل بين متابع ومتابع) اي من غير فصل بين متابع بالفتح وهو المأول
 وبين المتابع بالكسر وهو غير المأول بل تابع تأويله (قوله فينبسأل الجميع) اي
 المأولين وغير المأولين على رواية عابسة رضى الله عنها واما على جواب المص
 فينبسأل الجميع اي من اتبع المشابه مطلقا سواء يميل طبعه الى الهوى ام لا وسواء
 مأولين او غير مأولين فان اردت الاطلاع على تفسيرنا فارجع الى كشف البردوي
 (قوله لكان البقي بالنظم ان يقال واما الراسخون الخ) فيه شيء لا يخفى على المتأمل
 (قوله ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج) اقول في هذا المحل
 غير صالحة له فتأمل (قوله وان جوزه المتأخرون وهو مذهب العراقيون) يعني
 ذهب اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المشابه وان الوقف على قوله
 والراسخون في العلم لاهل ما قبله والواو فيه للعطف للاستيناف وهو مذهب
 عامة المعتزلة كذا في الكشف (قوله قالوا اولا) اي قال عامة المعتزلة ويؤيد
 هذا قوله بعد وقالوا ثانيا من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويله الخ (قوله
 الخطاب بما لا يفهم لا يليق الخ) هذا مقول قالوا قال العتيبي من اهل السنة لم ينزل الله
 شيئا من القرآن الا لينفع به عباده فلو كان المشابه لا يعلم غيره للزم للطاعين
 فيه مقبال وازم منه خطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة وقد سبق
 ان الشماخي قال ان العتيبي يعتقد مذهب اهل السنة لكنه سهى في هذه المسئلة
 (قوله اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا) اي اذا كانت الحكمة بازال المشابه تحقيقا

للابتلاء فيايق الحكيم ان يطالب بالوقوف لكونه مكرما بضرب من العلم وهذا
 اعظم الابتداء واعده نفعاً في الدنيا والآخرة كذا في البردوي (قوله لا يلزم انتقاؤه
 مطلقاً) اي لا يلزم انتفاء فضل الراسخين مطلقاً لان الراسخين في العلم يتوصل
 بالجلي الى الخفي والمجمل والمشكل بانعاب النفس واعمال الفكر فيكون ثوابهم
 بقدر اجتهادهم وميائتهم على قدر علومهم فيظهر فضل الراسخين في العلم
 لاجابة الناس الى الرجوع اليهم والافتداء بهم اقول ان في عدم المظ بين وغيرهم
 في المشابهة فرقاطها ايضاً لان الراسخين مطالبون بالوقوف لكونهم مكرمين
 بضرب من العلم واما الجهال مطالبون في المشابهة والخفي والمشكل والمجمل
 بالوقوف جميعاً لكونهم مبتلى بضرب من الجهل بل مبتلى بالجهل مطلقاً فتأمل
 (قوله ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويله) يعني قال عامة المعتزلة لم يرزل
 المفسرون الى هذا الزمان من ان يفسروا ويقولوا كل آية ولم ترهم وقفوا على شيء
 من القرآن وقالوا هذا من مشابهة لآية الله بل فسروا الكل قال ابن عباس رضي الله
 عنهما اعلم كل القرآن الا اربعة الغسلين والحنان والقيم والاواه ثم روى عنه انه
 علم ذلك وروى عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المشابهة
 وانما نحن يعلم تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة في اوائل
 السور ويدل على ما ذكرنا ما قرأ مجاهد وابن جريح والراسخون في العلم ويقولون
 آمنابه (قوله ورد بار ذلك كان في القرن الاول والثاني) اي ردهذا الجواب بان
 التكلم في المشابهة كان في القرن الاول اي في الصدر الاول مثل ابن عباس من غير
 انكار من الباقيين وهذا يدل على اجماع السلف وفي القرن الثاني ابن المنذر وعبد بن
 حبيب وابن ابي حاتم وغيرهم (قوله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم
 حقيقة لا ظاهراً) اي باطنياً لا ظاهراً وفي الاتفاق حديثنا سفيان بن يونس بن عبيد
 عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهرو بطن ولكل
 حرف حد ولكل حد مطلع الظاهر لفظها وباطنها تأويلها وحكي ابن النقيب
 ان ظهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر وباطنها ما تضمنتها من الاسرار
 التي اطلع الله عليها ارباب الحقائق انتهى وفي الظاهر والباطن احتمالات اخر
 مذكور فيه فليراجع ثم (قوله فبهذا يمكن ان يرفع النزاع) اي فباستبار تأويله
 ظاهراً يمكن ان يرفع النزاع من بين المنقذين والمتأخرين حتى يكون النزاع
 بينهما لفظياً (قوله بل اكثر القرآن من هذا القبيل) لانه بحر لا يتقاضى عجايبه قلت
 يؤيد هذا ما اخرجه ابن حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما

قال ان القرآن ذو شجون وفنون و ظهور و بطون لا ينقضى بحجابه ولا تباع غايته
 فمن اوغل فيه برفق نجا ومن اوغل فيه بعنف هوى اخبار وامثال وحلال و حرام
 وناسخ ومنسوخ ومحكم ومنشابه ونظهر و بطن وقال ابن سبع في شفاء الصدور
 ورد عن ابي الدرداء انه قال لانفقة الرجل كل الفقه حتى يجعل القرآن وجوها
 وقال بعض العلماء ليكل اية ستون الف فهم كذا في الاتقان (قوله فاني للبشر
 الغوص على لآيه) اي فكيف يكون للبشر الغوص على اخراج جميع لآيه
 فان الجمع اذا اضيف يفيد الاستغراق كعبیدی حر * واسيافنا يقطرن من نجدة
 دما * وحذف المضاف شائع (قوله والاحاطة بكنهه ما فيه) عطف على الغوص
 اي وكيف يكون للبشر الاحاطة بكنهه المعاني في القرآن سوى النبي صلى الله
 عليه وسلم قال الشافعي في الرسالة لا يحيط باللغة الا بهي كذا في الاتقان وقال الزركشي
 حتى كانه لبس من جنس البشر تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات
 انتهى كقول المتنبي فان تفق الانام وانت منهم فان المسك بعض دم الغزال
 وكقوله في حق دما انما منهم بالعبس فيهم ولكن معدن الذهب الرغام (قوله
 وتوضيحه ان فائدة تنزيل المنشابه الى قوله) ثم لما فرغ مذكر في البرزوي
 والتفصيل في شروحه فان اردته فارجع ثم حاصله وجوب تسليم المنشابه
 على اعتقاد حقيقة المراد في المقطعات وكذلك اثبات اليد والوجه والاستواء
 حق عندنا معلوم باصله منشابه بوصفه ولا يجوز لاهل السنة ابطال الاصل
 بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول
 لجهلهم بالصغات فصاروا معطلة بانكارهم صفة الله تعالى و اهل السنة
 والجماعة اثبتوا ما هو الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المنشابه وهو
 الكيفية ولم يجوزوا فان قيل لما ثبت ذكر الوجه واليد في حق الله تعالى هل
 يصح اطلاق معنى الوجه واليد في حق الله تعالى بغير العربية بان قال دست خدای
 وروی خدای ام لا قلنا قد ذكر الامام الاجل المتقن مولانا الفاضل العلامة
 جمال الدين المحبوبي في كتاب العتاق من كتاب الفروق في بيان الفرق
 بين قوله يا ازيد وقوله يا حرا الفارسية اذا عربت يكون اصلح واوفق اما العربية
 اذا فرست فسدت الا ترى انه يقال يد الله فوق ايديهم ولا يقال دست خدای
 برهيه دستهاست ولو قال به كفر انتهى كذا في تحفة الفقهاء

باب الحقيقة والمجاز واحكامهما *

(قوله واما الحقيقة وهي اما فعيل) اي حقيق والناء اما للنقل من الوصفية الى الاسمية

وهو *

وهو مذهب المنصور لانه مذهب الجمهور وهو المختار اولاً: أثبت وهو مذهب السكاكي
 (قوله بمعنى فاعل) ككريم لا بمعنى فاعل كملهم الذي حول من عالم المبالغة لان تحقيق
 لازم فالتفصيل في الارتشاف والبحر (قوله من حق الشيء اذا ثبت) يعني
 في الاصل فاعيل بمعنى فاعل ما اخوذ ومستحق على المذهبين من حق الشيء اذا ثبت
 قال فخر الاسلام اي ما اخوذ من حق الشيء يحق حقاً فهو حق وحقاً وحقاً
 انتهى اقول الاول صفة مشبهة والثاني اسم فاعل او صفة مشبهة ايضا
 كظاهر الذيل والعرض وساهم الوجه وجامل الذكر وظاهر الغاقة وغيرها كذا
 في التسهيل والارتشاف والثالث فاعيل بمعنى فاعل وهو بمعنى الحدوث كحاسب
 والمعنى في الجمع ثابت في موضعه الاصلى ومنه قوله تعالى الحاققة لانها ثابتة
 كائنة لا محالة فعلى هذا يكون التاء في لفظ حقيقة للنقل من الوصفية الى الاسمية
 (قوله) واما بمعنى مفعول من حققت الشيء بالتخفيف اذا ثبت فيكون متعدياً
 فيكون بمعنى مفعول اي المثبتة او بمعنى مفعول من حققت الشيء بالشديد فيه بحث
 لان الفاعل بمعنى الفاعل من غير الثلاثي يحى على خلاف القياس فسميع بمعنى مسمع
 واليم بمعنى موم وهو محفوف لا يتقاس عليه وكذا المفعول فالتفصيل في محله والمص
 قلد التفاضل في المطول في بحث الحقيقة والحق ان يقول واما بمعنى مفعول
 من حق فلان الشيء فيكون الحقيق بمعنى المثبت والتاء للنقل من الوصفية
 الى الاسمية في كلا الوجهين لان الفاعل اذا كان موصوفه مذكراً كاللفظ يكون
 الحقيق مذكراً سواء كان بمعنى الفاعل او المفعول واما فاعيل من غير الثلاثي
 بمعنى المفعول لم يسمع ولو سلم فيحتاج في مادة الحقيقة الى السماع (قوله فيكون معناها
 الثابتة او المثبتة) اي يكون معنى الحقيقة الثابتة في موضعها الاصلى ان كانت
 بمعنى الفاعل او المثبتة ان كانت بمعنى المفعول (قوله وانما يستوى المذكور والمؤنث الخ)
 هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان الفاعل بمعنى المفعول فكيف يوجد مع التاء
 لان المذكور والمؤنث يستوي في فاعيل بمعنى المفعول فاجاب بقوله اذا كان جارياً
 على موصوفه لا مطلقاً حاصله ان النقل عند صاحب المفتاح من الوصفية
 الى الاسمية بالتاء لان المنقول اليه مؤنث اي الكلمة او اللفظة فيكون التاء عنده
 للتأنيث هي الوجهين اما على الاول فظاهر لان فاعلاً بمعنى فاعل يذكر ويؤنث
 سواء اجرى على موصوفه او لا نحو رجل ظريف وامرأة ظريفة كذا في المطول
 اقول فيه بحث لان المنقول اليه اذا كان لفظاً او اسماً لكل لفظ فلا ظهور له واما
 على الثاني فلان صاحب المفتاح يقدر لفظ الحقيقة قبل النقل الى الاسمية

صفة المؤنث غير مجرأة على موصوفها وفعل بمعنى مفعول إنما يستوى فيه
المذكر والمؤنث إذا جرى على موصوفه نحو رجل قاتل وامرأة قاتل واما
إذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب دفعا للالتباس نحو مررت بقاتل
بني فلان وقتيلة بني فلان كذا في المطول ايضا اقول فيه بحث ايضا لان قوله
واما اذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب الخ ايسر على اطلاقه اذا اعتبر وجود
قرينة فارقة حتى لو قيل رأيت قتيلا من النساء صح وان لم تلحقه تاء وانما ارتكب
السكاسي هذا التقدير البعيد نظرا الى ان الاصل في التأنيث هو التأنيث ثم اقول
تعريف المص ينسج هذا التقدير فالاول ان يقول في تعريف الحقيقة اسم لكل
لفظ اريد به ما وضع له كما قال فخر الاسلام حتى يكون صفة غير جارية على
موصوفها لان في قوله اسم لكل لفظ إشارة الى ان الحقيقة من اوصاف اللفظ
دون المعاني يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز وفي التوضيح وبعض الناس قديطون
الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجاز واما على انه خطأ العوام انتهى اعلم ان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز لما ان الحقيقة
سميت حقيقة لانه حق لها ان يراد بها ما وضعت هي له وهذا يتأتى في اللفظ
دون المعنى والمجاز لما كان مأخوذا من الجواز وهو النعدي ورد في اللفظ لان النعدي
يتأتى في اللفظ دون المعنى لانه مستقر في كلا المحلين كذا في النكتة و بهذا التحقيق
ظهر ان تاء الحقيقة للنقل لالتأنيث لان الموصوف لفظ لا كلمة واما على تعريف
المص فلا يكون وصفا للفظ بل يكون لفظا استعماليا فيما وضع له فتأمل (قوله
اي اللفظ فيه) دلالة على كون الحقيقة في اللفظ دون المعنى (قوله قبل الاستعمال
لا يسمى حقيقة ولا مجازا) اقول لا يعرف بعد الاستعمال ايضا كون اللفظ
حقيقة فيما استعمال فيه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمال فيه
بخلاف المجز فانه توقف عليه بالتأمل من غير سماع انهم استعمالوه في غير
موضوع له حاصله ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي موقوف على السماع
بالاتفاق بخلاف المجاز كذا في الكشف (قوله والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى)
اي تعيين اللفظ من الواضع ولا ينال به الا بالسماع من اهل اللغة (قوله بحيث
يدل عليه بغير قرينة) اي بحيث يدل اللفظ على المعنى الموضوع له بالسماع بغير
قرينة بخلاف المجاز فان تعيين اللفظ للمعنى بالتأمل لا بالوضع النوعي كما قبل
لان الحقيقة لا يمكن ان يثبت في محل الا بالسماع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن
ان يثبت في محل بالتأمل في طريقة من غير سماع وهو التأمل في محل الحقيقة

واستخراج المعنى المشهور اللازم فاذا وجد في محل آخر يجوز ان يستعار اللفظ له
 فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان الاعتبار في القياس
 المعنى الشرعي وفي المجاز المعنى اللغوي وذهب طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد
 من المجاز حاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على
 معرفة طريقه الذي يملكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل
 الحقيقة والمجاز يوجه كذا في الكشف فان قيل يلزم من قوله والاراذ بالوضع الى
 قوله بحيث يدل عليه بغير قرينة ان يكون اللفظ المشترك داخل في المجاز دون
 الحقيقة قلت خرج بقوله استعمال فيما وضع له من المجاز لان القرينة في المشترك
 لتعيين المعنى المراد للفظ لا لتعيين اللفظ في المعنى فتأمل (قوله او غيره) اي او من جهة
 غير واضع اللغة (قوله كالصلوة) اي مثل الصلوة التي عبرت عن الاركان المعلومه
 في الشرع لاعتناء الدعاء الذي هو حقيقة في اللغة (قوله والاسد) اي ومثل لفظ
 الاسد الذي وضع للهيكل المحسوس المخصوص الذي لا يسقط عنه ابد في اللغة
 بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان ينفي عنه فعلم انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني
 (قوله والكلمة) اي مثل الكلمة في اصطلاح النحو للحرف والفعل والاسم واما
 في اصطلاح غيره يجوز ان يطابق الكلمة بالكلام المستقل ككلمة الشهادة وكلمة
 جريدة للقصيد (قوله والدابة) اي مثل الدابة للفرس في عرف الشرع
 وان اطلقت على ما يدب في الارض في اللغة (قوله فلا يخفى ان قيد الحبيثة معتبر بالخ)
 هذا اشارة الى دفع الاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح في هذا المقام بقوله
 فان قيل لابد في التبرين من تعيين الوضع باصطلاح الخطاب الخ اجاب
 عنه بقوله قلنا قيد الحبيثة مأخوذ في تعريف الامور التي يختلف باختلاف
 الاعتبارات فان اردت التفصيل فليطرا الى التلويح فالمنقول الشرعي يكون حقيقة
 في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة (قوله
 فيكون حقيقة) اي فيكون اللفظ حقيقة للوضع الجديد فالمرتجل حقيقة في المعنى
 الثاني بسبب الوضع الثاني (قوله وانما جعل صاحب التقيع من قسم المستعمل
 في غير ما وضع له) يعني قال صاحب التقيع وان استعمال في غيره لعلاقة بينهما فجاز
 ولا لعلاقة فرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد انتهى حاصله ان استعمال
 اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة فجاز وان استعمال في غيره لا لعلاقة فرتجل فيكون
 المرتجل من اقسام المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ومن اقسام
 المستعمل فيما وضع له نظرا الى الوضع الثاني فلا بكل وجهة لكن ما قاله صاحب

المتقبح اول لان ظهور الحقيقة باللغة لا بالاستعمال واما ظهور الحقيقة في اللغة العربية
 بالاستعمال فقط فجعله من اقسام المستعمل فتأمل وعلاقات المجاز وهي مذكورة
 في الكتب غير مضبوطة لكن المص قال في مجاز العلاقة على ما عليه
 المحققون منحصرة في ثمانية انتهى سياقي تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله) ويذهب
 الى النقل لان وصفه المنقولية انما حصل من جهة الخ) تحقيقه ان المنقولية ما غلب
 في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز
 في الثاني من حيث اللغة وبالعكس من حيث النقل وهو اما الشرع او العرف
 او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالداية
 مثلا في حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خضت الدابة
 بالفرس مع رعاية المعنى الاول وهو ما يدب في الارض صارت مجازا اذا لم يدب ما غير
 ما وضعت له وهو يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت الدابة
 كانهما موضوعا للفرس ابتداء لانهما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الاول فصارت
 اسم للفرس (قوله ثبوته) اي ثبوت ما وضع له استعمال يقل المص ثبوته ووضع
 مع ان الضمير ينرجع الى الحقيقة نظرا الى معناها وهو لفظ مستعمل فيما
 وضع له فالتقدير حكم لفظ هو مستعمل على موضوعه الاصلي ثبوت موضوع اريد
 بهذا اللفظ بوضع الواضع كذا في شروح البردوي (قوله سواء كانت عاما او خاصا
 او امرا او نهيا) الظ ان يقول سواء كان امرا او نهيا خاصا او عاما كما قال فخر الاسلام
 لان الامر والنهي خاصان ولا يكونان عامين فيكون قوله او عاما اشارة الى انهما
 كانا عامين من وجه كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى
 ولا تقبلوا الزمس التي حرم الله الابالحق فان كل واحد من النصين خاص في المأمور به
 والمنهى عنه وعام في المأمور والمنهى وهم المخاطبون وهذا بلا خلاف هكذا
 حقيقة صاحب الكشف (قوله فلا يقال للاب انه لبس باب) اقول هذا تقرير
 لامتناع نفي الحقيقة مثلا اذا كان زيدا بالعمرو لا يقال ان زيدا لبس باب عمرو لان
 المتكلم يكون بالنفي كاذبا (قوله ويقال للمجد انه لبس باب) يعني اذا كان زيدا بالعمرو
 وكان ابابكر بصير زيدا بالبكر مجازا لانه يقال زيدا اب لبكر واما اذا نفي متكلم
 فقال زيدا لبس باب لبكر لا يكون كاذبا لانه لبس باب حقيقة فيصيح نفيه وتحقيقه
 ان حكم الحقيقة لا يسقط عن التسمي ولا يصح نفيه ابدا بحال فاذا اطلق كان
 مسما اول من غيره فاذا استعير لفظ الحقيقة لغيره احتمل السقوط يقال للوالد اب
 ولا ينفى عنه بحال ويقال للمجد اب مجازا ويصح ان ينفيه لان الحقيقة موضوع

وهذا مستعار فكنا كالألك والعارية فلا يجتمعان الا ان يكون المسمى مبهجورا فحق
سقط لفظ الحقيقة عن المسمى سواء كان المسمى مبهجورا بهجرا بالشرع
او العادة او بترك الناس العمل وكان عادة متروكا كذا قال فخر الاسلام شيرازي
(قوله فان قلت الخ) يعني يرد ان يصح نفي الحقيقة في هذه الآية وجوابه ان نفي
بشرية يوسف عليه السلام من نساء المصر ادعاء لا يمنع امتناع نفي البشرية حتى
يرد ان يصح نفي الحقيقة في هذه الآية (قوله وحكمها ايضا رجحانها على المجاز)
الاولى ان يقول وحكمها رجحانها على المجاز الا ان يكون المجاز مرادا بالاجماع
وتفصيل ما قلنا ما قاله الشراح ان حكمي الحقيقة والمجاز في اثبات الحكم الشرعي
واجاب العمل على المكلف سواء لانتفاوت في كونهما موجبين لكن اذا تمارض في
الكلام احد وجهه كونه مستعملا في موضوعه وجهه كونه مستعملا في غير موضوعه
كان حله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض ويجوز ان يكون
منها اذا تمارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كان الحقيقة اولى من المجاز
مثال الاول اولامستم النساء فانه يجوز ان يكون مستعملا على الحقيقة وهو المس
باليد وعلى المجاز وهو الوطئ فان قيل قد رجح علمائنا جهة المجاز فيه قلت ان
المجاز مراد بالاجماع فلورجحنا العمل بالحقيقة بالزم ترك الاجماع انتهى فلم يوجد
الاجماع رجحنا المس باليد على الوطئ لان الآية قرأت بقرأتين لامستم
من الملامسة ولمستم من المس وكلاهما حقيقة في المس باليد ومجاز في الوطئ وقد
اختلف الصحابة في حل الآية فجمهور ابن مسعود رضي الله عنهما على الآية على
المس باليد ولم يجوزوا المجنب التيمم وعلى ابن عباس رضي الله عنهما حمل على الوطئ
وجوزوا المجنب التيمم ونقل عن الغزالي ان الشافعي قال احل الآية على المس
باليد والوطئ حتى يجوز التيمم للمجنب والمحدث بالمس باليد قال علمائنا المراد بالآية
الوطئ حتى يجوز التيمم للمجنب ولا ذكره في القرآن الا هنا وانما قلنا ذلك لان
المجاز هو الوطئ مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي فلا يكون الحقيقة مرادة
فان قيل لانسلم ان المجاز مراد باتفاق الخصوم فانه جائز ان يقول يجوز التيمم
للمجنب بحديث عمار قلت حديث عمار خبر الواحد ولا يجوز الزيادة على الكتاب
بخبر الواحد فثبت ان جواز التيمم للمجنب بهذا النص فالتفصيل في المبروح وكذا
رجحان الحقيقة على المجاز في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث
لزيد بها حقيقة فلا يراد غيرها من المجاز لعلاقه المشابهة في مخامرة العقل
وانما يجب الجلد في السكر من غيرها بدليل اخر من اجماع اوسنة سباني

تحقيقه (قوله وان رجح المجاز على المشترك الخ) وصلية ودفع السؤال المتسدر
تقديره ان الحقيقة اورجحت على المجاز لجاز ترجح المشترك عليه ايضا لانه حقيقة مع ان
المجاز رجح عليه يعني اذا تعارض لفظ المشترك المجاز فالجز اول منه نحو النكاح
(قوله فانه يحتمل انه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد) قال في المغرب اصل النكاح
الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب للوطئ المباح وقوله النكاح الضم
مجاز ايضا لان هذان تسمية المسبب باسم السبب والاعلى العكس انتهى وفي النهاية
النكاح في اللغة عبارة عن الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب له وقيل
مشترك بينهما (قوله وانه مشترك بينهما) عطف على قوله انه حقيقة اى ويحتمل
انه مشترك بينهما (قوله فالمجاز اقرب الى الفهم) من المشترك (قوله بخلاف
المجاز ان يحتمل مع القرينة عليه) كتحمل النكاح على العقد كما في الانشاء فيكون
مجازا عن الوطئ الخلال باعتبار الاول والسبب وبدونها على الوطئ كقوله تعالى
حتى تنكح زوجا غيره وفي الجوهرى اشعار للاشتراك لانه قال النكاح الوطئ
وقد يكون العقد حتى قالوا اسرع من نكاح ام خارجه انتهى ملخصا (قوله فاللايق
الحاق الفرد بالاغلب) اى الحاق الفرد الدائر بين الحقيقة والمجاز بالمجاز الا ان
الاغلب (قوله واما المجاز وهو سفل من جاز المكان يجوز ان تعدها) يعني
ان المجاز مصدر ميمي بمعنى فاعل اى متعدد عن اصله من الجواز بمعنى العبور
والتعدى لان الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضعها الاصل
اعلم ان المجاز لما كان مأخوذا من الجواز وهو التعدى ورد في اللفظ لان التعدى يتأتى
في اللفظ دون المعنى لانه مستقر فيه وكذا الحقيقة كما سبق (قوله من اعتبار قيد الحسية)
يعنى ان قيد الحسية معتبر في التعريفات وان لم يذكر لوضوحه (قوله خصوصاً عند
تعليق الحكم الخ) اى عند تعليق صورة الحكم الانتقاس في ذهن السامع وعند تعليق
الحكم حقيقة لان التعريف اللفظي عند العضد والسيد السند من قبيل التصديقات
وفي شرح المواقف التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على المعنى
فيفسر اللفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك القضاة الاسد وليس هذا
تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ
القضاة من سائر المعاني لينتفع اليه ويعلم انه موضوع بازائه فأكنه الى التصديق
وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المصنف الحقيقى واقسامه الاربعة التي ذكرت
وحقه ان يكون بالقاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصده
تعيين المعنى لان فصله انتهى فتعريف المجاز والحقيقة من قبيل ذكر المركب

الذي يقصده به تعيين المعنى فيكون الحكم باللفظ على الحقيقة والمجاز تعليقا
بالوصف المستعمل فيما وضع له اوفى غير ما وضع له بشعر بالحقيقة لان استعمال
لفظ الصلوة مثلا في الدماء شرعا لا يكون مستعملا في الموضوع له عند اهل
الشرع وان كان مستعملا في الموضوع له عند اهل اللغة فيعتبر هذا القيد حاصله
ان ما يوصف به حقيقة ومجاز باعتبارين هو الموضوعات الشرعية كالصلوة
والزكاة والصوم والحج والدابة فانها حقائق بالنظر الى الشرع بمجازات بالنظر
الى اللغة كذا في الاتقان (قوله لعلاقة بينهما) متعلق باستعمل (قوله بين المعنى
المستعمل) اى في غير الموضوع له والمعنى الموضوع له وهو الحقيقة حاصله طريق
المجاز الذي سلكه اهل اللسان وهو رطابة الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز
(قوله ويعتبر السماع في نوعها) اى في نوع العلاقة اقول يلزم من قيد
استعمل ان يستتر يفين الواسطة بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ قبل الاستعمال
لا يكون حقيقة ولا مجازا وهو المراد ويلزم من قوله لعلاقة بينهما الواسطة
ايضا بينهما لان اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو ومكروا ومكر الله وجزاء سبعة
سبعة مثلها ذكر بعضهم انها اى المشاكلة واسطة بينهما لانه لم يوضع
لما استعمل فيه فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فليس مجازا كذا في شرح بدعية
ابن جابر قلت والذي ظهر عندي انها مجاز والعلاقة المصاحبة فيعتبر بحمل
اللفظ على اللفظ كما في قوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان ومكروا ومكر الله
كذا قال الزركشي في برهانه والكناية واسطة عند البعض واليه ذهب صاحب
التخصيص لانه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازى وعند عبد السلام حقيقة
وهو الظاهر وعند البعض مجاز وعند الشيخ تقي الدين السبكي تقسيم الى حقيقة
ومجاز كذا في الاتقان (قوله لاشخصها) اى لافى شخص العلاقة هذا مذهب
الجمهور وذهب طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز (قوله وهذا
اشارة الى القريب) وهو يكفى نقل نوع العلاقة ولا يلزم النقل باعيانها عن اهل
اللسان وهو المختار لاجماع اللسان اقول وللقوم مجاز المجاز لم يذكر فيه ولا بد
من ذكره وهو ان يجعل المجاز مأخوذ من الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز
آخر فيجوز بالمجاز الاول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن
سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطئ يجوز عنه بالسر لكونه لا يقع غالبا الا في السر
وتجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة والثاني
البيانية والمعنى لا تواعدوهن عقد نكاح وكذا قوله ومن يكفر بالايان فقد حبط عمله

فان قوله لاله الا الله مجاز عن تصديق القلب بمدلول هذا اللفظ والعلاقة السببية
 لان توحيد اللسان مسبب عن توحيد الجنان والتعبير بلاله الا الله عن الواحدانية
 مجاز التعبير بالقول عن المقول فيه وجعل منه ابن السيد قوله انزلنا عليكم لباسا
 فان المنزل عليهم ليس هو نفس الالباس بل الماء المنبت للزرع المتخذ منه الغزل المنسوج
 منه الالباس (قوله اي العلاقة على ما عليه المحققون مخصصة في ثمانية) قال ابو حيان
 في آخر الارتشاف لم يرا احدا من الخويين وضع باب الحقيقة والمجاز وبعض
 اصحابنا وهو ابو اسحق البهاري ذكر من ذلك شيئا في كتابه املا المتخل في شرح
 كتاب الجمل وصاحب البدايع وهو محمد بن مسعود ابن الزكي في كتابه فذكر رسم
 الحقيقة وهو لفظ يستعمل لشيء وضع الواضع مثله لثله لا عينه لعينه كالاسد
 لبيت ثم قال وعلامتها سبق الفهم الى معناها وقال المجاز لفظ يستعمل لشيء
 وبين الحقيقة اتصال كاتصال التشبيه كاستعمال الاسد للشجيرة لصلابة
 النسب كاستعمال السماء للنبات واتصال البعوضة كاستعمال الحمار للدابة
 ذي الحافر واتصال الكلية كاستعمال العالم لبعضه واتصال العموم كاستعمال
 الخيل للباقيات واتصال الخصوص كاستعمال السيف للسلاح واتصال الاضافة
 كاستعمال القرية لاهلها واتصال الاشتمال كاستعمال شيء لما هو مشتمل عليه
 كاستعمال الغائط للعدرة والخيل للفرسان والسلاح للمتسلح والثوب الالباس
 في قولهم سلب زيد ثوبه وليس في الدار الا الاوارى ولم ينح من الحرب فلان الا فرسه
 وعلامة المجاز قرينة تصرف الفهم عن معنى الحقيقة اليه وذكر متوسط بين
 الحقيقة والمجاز قال وهو لفظ يستعمل لشيء وضع الواضع مثله لعينه كالاعلام
 للاشياء المعينة ككلمة لبقعة معينة قال والحقيقة اقوية كالاسد لبيت وعرفية
 كالنارة للآذنة وشرعية كالصلوة لعبادة مخصوصة انتهى كلامه قال ابو حيان
 واكثر ما تكلم في هذه المسئلة في اصول الفقه وعلم البيان انتهى اقول معنى ما قاله
 المص ان العلاقة على ما عليه المحققون مخصصة في ثمانية قول صاحب البدايع لانه
 ثمانية على ما ذكرنا ليعن في قوله على ما عليه المحققون نظر لان ابا اسحق البهاري
 من المحققين ذكر في المجاز احدى وعشرين علاقة قال في الارتشاف تلخيص ما ذكره
 ان الحقيقة ما يستعمل في الموضوع له او المجاز ما يستعمل في غيره موضوع له او لا
 ومن اقسام المجاز الاستعارة كقوله تعالى جدار يري دان ينقض والقلب كقولهم خرق
 الثوب السمارة والحذف نحو واسئل القرية والزيادة نحو ليس كمثل شيء زاد والتشبيه
 كقوله تعالى اعمالهم كسراب بغيقة وقلب التشبيه كقول حسان بن ثابت يكون

من اجها غسل وماء والكناية كانا كذا في الطعام والتعريض كقوله يا قوم ايس
 في سفاهة والانقطاع من الجنس كقوله تعالى الا ابايس اقول استثناء ابايس من
 الملائكة مجاز لانه تغليب الجنس الكبير الافراد على فرد من غير هذا الجنس مغمور
 فجايزينهم بان يطلق اسم ذلك الجنس على الجميع وعد منهم مع انه كان من الجن
 تغليباً لكونه جنياً واحداً فيما بينهم ولان حل الاستثناء على الاتصال اصل
 ويدل على كونه من غير الملائكة ما رواه مسلم في صحيحه خلقت الملائكة من النور
 والجن من النار وقيل انه ملك فسلب الملكية واجيب عن كونه من الجن بانه
 اسم لنوع من الملائكة قال الزنجشيري كان مختلطاً بهم فحينئذ عنه الذمومة بالخلط
 لا بالجنس وقال ابن جني قال ابو الحسن في قوله تعالى وان قال يا عيسى بن مريم انت
 هكذا بالناس اتخذوني وامى الهمين من دون الله وانما اتخذ الهام عيسى دون امه
 فهو من باب انما قراها والتجزم الطوالع كذا في الزركشي واوله اخذنا بافاق السماء
 عليكم والبيت للفرزدق وتحفة في اشباه السيوطي في مجالس الهارون مع المفضل
 والكسائي فار جزم عنه وتسمية الشيء بما يقابله نحو وجراء سبعة سبعة مثلها
 وتسمية الشيء بالسبب فيه كقوله تعالى قد ازلنا عليكم لباساً وتسميته بما يؤل اليه
 كقوله تعالى اني اراي اعصر نخراً او اضافته الى ما لا يستحق ذلك كقوله تعالى
 بل مكر الليل والنهار والاعذار عن الشيء او وصفه بغيره نحو نهارة صائم ولبله قائم
 وورود المدح في صورة الذم او الذم في صورة المدح كقوله تعالى ذق انت
 انت العزيز الكريم وقالوا ما لشعره قاله الله واخراه الله ما افصحته وورود الامر
 بصيغة الخبر والخبر بصيغة الامر نحو والوالدات يرضعن اولادهن وقال الله اسمع
 بهم وابصر وورود الواجب او المحال في صورة الممكن كقوله تعالى عسى ان ياتيئك
 ربك مقاماً محموداً وقول امرئ القيس لعل منسايانا تحولن ابوسا والتنبية كقوله
 العسل احلى من الخل والامثال الصيف ضيبت اللبن والتقديم والتأخير كقوله تعالى
 والذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى وتجاهل العارف كقوله تعالى انا اواباكم اعلى
 هدى او في ضلال مبين انتهى ما لخص من كلام البهاري اقول استعملت على
 في جانب الحق وفي جانب الباطل لان صاحب الحق كانه مستعمل يرقب نظره
 كيف شاء فظاهر له الاشياء وصاحب الباطل كانه منحصر في كلامه فيخفض
 لا يدري اين توجه فاخراج الكلام مخرج الشك في اللفظ دون الحقيقة كضرب
 من المسامحة وحسم العناد وهو اعلم انه على الهدى وانهم على الضلال ولا شك
 عنده ولا ريب كذا في برهان الزركشي قال صاحب الكشف لابد من ان يكون

من المحلى الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باهتداء على استعمال اللفظ في محل
المجاز إذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان لكن لم يعتبره المستعمل كال
ذلك استعمال منه ابتداء واضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركاً لا مجازاً انتهى
وقال فخر الاسلام ان الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشبهين وذلك بطريقتين
لائثا لهما وهو الاتصال بينهما صورة او معنى لان كل موجود من الصور له
صورة ومعنى لائثا لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث انتهى اقول
هذا الحصر اضبط مما ذكره العلماء اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكره ولا يخفى
تداخل بعض الاستعارة في بعض على ما ذكره بالاستقراء وحصره في خمسة
وعشرين نوعاً فان اردت التفصيل غير ما ذكرناه او لا فاستمع لما يتلى لانه نافع
وان كان ذكر بعضه مكرراً اطلاق السبب على المسبب كقوله عليه السلام **لو**
ارحاكم ولو بالسلام اى صلوها فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل بالندوة
استعارت عنه البلى بمعنى الوصل عكسه كقول الشاعر **سربت الائم حتى ضل**
عقلى كذا الائم يذهب بالعقول سمي الحمر اثماً لكونه سبباً له واطلاق اسم الكل
على البعض كقوله تعالى **يجمعون اصابعهم في آذانهم** اى اناملهم وعكسه كقوله
تعالى **كل شيء هالك الا وجهه** اى ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله
تعالى **انزلنا عليهم سلطاناً** فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاماً
لانها من لوازمه ومنه قيل كل صامت ناطق اى اثر الحدوث فيه يدل على محوره
فكأنه ينطق وعكسه كقول الشاعر قوم اذا حاربوا شد واما زهرهم دون النساء
اريد بشد المبرز الاعتزال من النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال واطلاق
احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنتقشة
لشبابهم شكلاً واطلاق الاسد على الشجاع لثباته في الشجاعة التى هي
من الصفات الفطرية للاسد واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر
فيا ليتنا نحى جميعاً وابينا اذ نحن مشاغلنا كفتان **ويا ليت بينهما هوى**
من اليأس قبل اليوم بلتفتان **اى قبل يوم القيمة** وعكسه قال **شريح** اصبحت
ونصف الناس على غضبان **يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له**
لان نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية ومنه قول الشاعر **اذا مت كان الناس**
صنفان شامت **واخر مثن باندى كنت افعول** واطلاق اسم الخاص
على العام كقوله تعالى **وحسن اولئك رفيقا** اى رفيقاه قال ابو حيان ورفيق جمع
يستوى فيه المفرد والتثنية والجمع كقعيد اوجه يستوى فيه المفرد والجمع كدريسا

فالتفصيل في البحر فلا يكون من اطلاق الخاص على العام وعند الخوئين
لا فرق بين اطلاق الخاص على العام وعكسه وبين اطلاق المقيد على المطلق
وعكسه وهذا فرق بين المعانيين والاصوليين فيكون هذا من تداخل بعض في بعض
وعكسه كقوله تعالى حكايته عن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين امر
الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه
كقوله اخبارا واسئل القرية اولا كقول ابي داود اكل امرى تحسب بين امرى *
وتارتوقد بالليل نارا * وسمى هذا مجازا اعتبارا بالصفة صان وعكسه كقول الشاعر
* انا ابن جلا وطلاع الشيا * متى اضيع العمامة تعرفوني * اي ابن رجل جلا
اي لو ضحك امرى وتسمية الشيء باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب
بضربها وتسمية الشيء باسم ما له تسبق المجاز كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الذي
هو المكان المظلم من الارض وتسمية الشيء باسم ما يؤل اليه كتسمية الغيب
بالخمر واطلاق اسم المحل على الحال كقوله عليه السلام لا تقصص الله فاك
اي اسنانك وعندى هذا من التداخل لانه من قبيل واسئل القرية وعكسه
كقوله تعالى واما الذين ابضت وجوههم في رحمة الله هم فيها خالدون اي
في الجنة لانها محل يحل فيها الرحمة لا تنزل عنها واطلاق اسم آلة الشيء عليه
كقوله تعالى حكايته عن ابراهيم عليه السلام واجعل لي اسنان صدق في الاخرين
اي ذكرنا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان آتة واطلاق
اسم الشيء على بدله كقول العرب فلان يأكل الدم اذا اكل الدية وعندى الله
من التداخل لان الدم سبب للدية والاولى في مثال البديل قول الشاعر * ان لنا
احرة عجافا * يا كلهن كل ايلة اكافا * اي عن الاكاف واطلاق التكررة في موضع
الاثبات للمعوم كقوله تعالى علمت نفس ما اخضرت اي كل نفس ومنه دع امرأ
وما اختاره اي اترك كل امرأ واختياره واطلاق المعرف باللام وارادة واحدة
منكرا كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اي بابا من ابوابها كذا نقل عن اهل
التفسير واطلاق احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سبئة سبئة مثلها
فانها من المبتدى سبئة ومن الله حسنة وكذا هل جزاء الاحسان الا الاحسان
الاحسان من العبد طاعة وفعل حسن ومن الله اعطاء الثواب وادخال الجنة
باللطف والوعيد ومثاله كثير ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال يريدون به
الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه كقول المأمون بن الهارون الرشيد حين رأى
في ليلة الزفاف ما انتشرته نساء الخلافة من اللؤلؤ على فرش منسوج من الذهب

قائله الله يا انواس كانه رأى هذا المجلس وقال كان صفري وكبرى من فواقعها
 حصبا، در على ارض من الذهب * كذا في الكشف والحدف كقوله
 الايض او اى لثلا يضلوا والزيادة كقوله تعالى ايس كانه شئ وهذا منتخب ما ذكره
 العلماء اطيناه لكونه مفيدا والتطويل غير ممول عند الافادة (قوله المشابهة حقيقة
 كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع) اى ان كان المستعار له متحققا حسا او عقلا
 فالاستعارة تحقيقية لكون المستعار له محققا ومتيقنا والافتخيلية هذا مذهب
 السكاكى يعنى استعير للرجل الشجاع ما يحل الاسد ويحاوره مجازا ليعمل
 في المستعار له عمل الاسد وهو الغلبة على الخصوص ودفعها كالثوب يلبه المستعير
 كان اثره في دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبس بحق الملك الاقهما يتفاوتان في
 وبقا لان اسم الاسد لازم للهيكلي المخصوص لا للرجل الشجاع كاسم الاب
 لازم الاب دون الجسد وان كان يطلق عليه مجازا لانه ينفى عنه دون الاب لكن
 شرطها ان يكون الوصف يتنا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فبطلق على
 الرجل باعتبار انه شجاع وانما قدم المص العلاقة المشابهة بمعنى الاستعارة
 على غير المشابهة وهو المجاز المرسل تقديم الوجودى على العدمى لكونه
 مقصودا اصليا (قوله او اعتبارا) اى المشابهة اعتبارا محض بان ينقل
 الذهن من الوضعى اليه في الجملة فلا يشترط ان يلزم من تصوره تصويره كالصير
 اذا اطلق على الاعنى والشجاع على الجبان وغيرهما وان لم يكن بينهما لزوم
 في الخارج لانه تسمية الشئ باسم مقابله فيكون مجازا واستعارة تخيلية (قوله
 وما شبه ذلك) نحو وكرهوا مكر الله ونحو نسوا الله فانساهم ونحو هل جزاء الاحسان
 الا الاحسان وغيرها (قوله واما غير المشابهة) اى العلاقة الغير المشابهة
 يعنى ان كانت علاقة المجاز غير المشابهة فمجاز مرسل يسمى بالمرسل لعدم
 تقييده بعلاقة واحدة ولم يقل المص واما غير المشابهة فمجاز مرسل لعدم
 تصرفهم بذلك لان القوم قالوا ان كانت علاقته المقصودة مشابهة فالاستعارة
 تصرفية او كنيية وان كان المستعار اسم جنس غير مشتق فالاستعارة اصلية
 والافتخيلية لجر يانها في اللفظ المشتق والحر في وانكر التبعية السكاكى وردها
 الى المتكنية وذهب الى انه ان كان المستعار له متحققا متيقنا حسا او عقلا فالاستعارة
 تحقيقية والافتخيلية والاستعارة ان لم تقترب بما لا يلايم شبهة من المستعار منه والمستعار له
 فقط لانه نحو رأيت اسدا وان افتقرت بما لا يلايم المستعار منه فمشتقة وان افتقرت
 بما لا يلايم المستعار له فجردة وان كانت علاقته غير المشابهة فلا يسمى استعارة

ولم يقل فيسمى مجازا امر سلا لعدم تصريحهم بذلك (قوله فهي الكون عليه)
 أي فالعلاقة الكون على المعنى الحقيقي أقول هذا إشارة إلى ما قال صاحب
 التتبع إذا أطلقت لفظا على المسمى وارتد غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي أن
 حصل لذلك المسمى بالفعل في بعض الأزمان فجاز باعتبار ما كان انتهى وإشارة
 أيضا إلى ما قال التفتازاني في المطول أو تسمية الشيء باسم الشيء الذي كان هو
 عليه في الزمان الماضي نحو واتوا اليتامى أموالهم أي الذين كانوا قبل ذلك مثلا
 اليتامى في قوله تعالى واتوا اليتامى أموالهم مجاز وقت الإتياء لأنه وقت البلوغ وإن كانوا
 يتامى أي طفلا خلقا عن أحدا بويه أو كلاهما حال التكلم بأمر واتوا اليتامى لأن
 الأمر متى حين نزوله إلى هذا الزمان مقدم إلى جميع المأمورين بالإتياء فيكون
 حقيقة بالنسبة إلى زمان الطفولة ولكن الأمر بالإتياء إنما يكون بعد البلوغ فيكون
 مجازا باعتبار ما كان (قوله وإن تأخر عنه) أي أن تأخر معنى الحقيقي عن زمان
 تعاق الحكم (قوله فهي الأول اليه) أي العلاقة باعتبار ما يؤول اليه نحو أني أراي
 أعصر خيرا أي أعصر عن ياول إلى الخمر إذ لو كان المعنى الحقيقي حاصلًا في زمان الحكم
 أو في جميع الأزمنة لم يكن الكون والأول مجازا (قوله وكذا القتيل في قتل
 قتيلا والخمر في عصرت خيرا) أي مثل اليتامى في المجاز في الكون والأول القتيل
 والخمر الكون بالفعل حاصلًا بالفعل ولو في نظر المتكلم لأن اليتامى والخمر
 والقتل وإن لم يحصل بالفعل في زمان إتياء المسال والعصر والقتل لكنها
 حاصله في نظر المتكلم بالنسبة إلى الماضي في الإتياء والاستقبال في العصر والقتل
 (قوله وعلى الثاني) أي على قوله أو لا يعني أن لم يكن المعنى الحقيقي حاصلًا بالفعل
 ولو في نظر المتكلم بل حصل له بالقوة (قوله فهي الاستعداد) أي العلاقة الاستعداد
 فيكون مجازا بالقوة كالمسكر الخمر أريقت وهذا مثال مشهور في المجاز في الاستعداد
 والقوة أقول أي شيء يمنع وقت الإراقعة أن يكون مجازا باعتبار ما كان في نظر
 المتكلم فتأمل (قوله والألخ) ظاهره يقتضي أن يقول أن لم يكن المعنى الحقيقي حاصلًا
 لا بالفعل ولا بالقوة فلا علاقة بينهما فلا يكون مجازا ولا استعارة وهذا ليس
 بصحيح لأنه إن لم يحصل له علاقة لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد أن يريد معنى لازما
 لمعناه الوضعي ذهنا أي ينتقل الذهن من الوضعي اليه في الجملة فلا يشترط أن
 يلزم من تصور تصويره كالبصير إذا أطلق على الأعمى وهو ذهني محض أن لم يكن
 بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله أو منضم إلى العرفي أن كان
 بينهما لزوم في الخارج بحسب عادات الناس كالفاسيط أو منضم إلى الخارج

لا بحسب عبادات الناس بل بحسب الخلقة فصان الزعم الخازن حتى قسمين عرفيا
 وخلقيا فيسمى الاول عرفيا والثاني خلقيًا كذا في التوضيح ولاجل هذا تدارك
 المصنف بقوله فان لم يكن لزوم اتصال في العقل بوجه ما الخ فيدخل الذهني
 والبرقي والخافي لان في كل منها اتصالا في العقل في الجملة (قوله وان كان) اي ان كان
 لزوم اتصال في العقل بقوله سواء كان حصول العرض في الجوهر او الجسم في
 المكان فيه اشارة الى تقسيم الحال الى القسمين احدهما شرطي كقول اللون في
 الجوهر او جوارى كقول الجسم في الخير (قوله او غير ذلك) يشير بذلك الى حصول
 العرض في الجوهر والجسم في المكان لانه يجوز الاشارة بذلك الى واحد والتشبيه بالجمع
 والقريب والبعيد هكذا حققه ابو حيان في البحر عند تفسير قوله تعالى ذلك
 الكتاب المبين (قوله ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع لمكان المتغير
 في الفضلات) اي يدخل في اطلاق اسم الحال على المحل استعمال الغائط في
 الفضلات في قوله تعالى اوجاء احدكم من الغائط وهو المطبئن من الارض
 تسمى في قوله من الغائط الحدث بالغائط بمجاورة الحدث المكان المطبئن صورة
 في العادة ونظيره في اطلاق اسم الحال على المحل قوله تعالى خذوا زينتكم عند
 كل مسجد اي صلوة وعكسه اي اطلاق اسم المحل على الحال نحو قوله تعالى
 تجري الانهار وسال الوادي (قوله كحصول الرحمة في الجنة التي تحمل فيها الرحمة
 كما في قوله تعالى واما الذين ابضت وجوههم في رحمة الله) اي في الجنة سمي
 المحل باسم الحال والعلاقة بينهما الحمول وعكسه كالناد الذي هو المجلس المستعمل
 في اهله كما في قوله تعالى فليست عناديه سمي الحال باسم المحل لعلاقة بينهما وهي
 الحمول (قوله وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله فوق ايديهم) اقول
 هذا من التشابهات والحق عند اهل السنة والجماعة من صفة الحقيقة لان المجاز لكن
 النزاع في الكيفية وتحقيقه سبق في بحث التشابه فالاولى ان يقول مثل استعمال
 اليد في النعمة والقدرة ولم يمثل بيد الله فوق ايديهم واستعمال فبهما كثير وان كانت
 موضوعة للمجازحة المخصوصة لكن من شان النعمة ان يصدر منها وبصل الى
 المقصود بها وكذا في القدرة الحادثة لان اكثر تسلط القدرة في اليد وبها يكون
 الاعمال الدالة على القدرة من البطش والضرب والقتل والقطع والاخذ وغيرها
 (قوله او يحملو لهما في محل واحد) عطف على قوله يكون احدهما الخ اي
 او ان يكون الزوم والاتصال بينهما بحمول الحقيقة والمجاز في محل واحد كاستعمال
 الحبة والموت في الايمان والكفر يقال فلان حي اي مؤمن وفلان ميت اي كافر

(قوله الحالين في الشخص الواحد) اى الحبوّة والايمن الحالين في شخص
فيكون الشخص المؤمن محلا لهما وكذا استعمال الحبوّة في العلم الحالين في شخص
عالم لان العالم حى والجاهل ميت بمشي في الثرى ويظن من الاحياء وهو عديم
كذا قال الامام الشافعى (قوله اوفى محلين متقار بين) كاستعمال رضا الله في رضا
الرسول او خلوقهما في خيرين متقار بين اقول الصواب ان يجعلهما عكسا
لان في قوله في محلين متقار بين شيئا لا يخفى على المتأمل واستعمال البيت في حرمة
بارجاع ضمير فيه الى البث ليكون البيت ومقام ابراهيم في محلين متقار بين في الحرم
كأنه صار البيت ظرفا بمقام ابراهيم لكمال قربه (قوله واما بكون احدهما جزءا
الآخر) عطف على قوله فاما ان يكون بكون احدهما اى ان كان لزوم واتصال
بينهما فاما ان يكون احدهما حالا في الآخر واما ان يكون احدهما جزءا الآخر
(قوله كاستعمال الركوع في الصلوة في قوله تعالى واركعوا مع الراكعين) لان الركوع
اسم خاص لفعل معلوم وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء يقال
ركعت الخلة اذا تطأ طأت رأسها وهو جزء واجب من الصلوة فاريد به كل
الصلوة فيه بحث لانه قبل هو امر لليهود بالركوع اى اقموا صلوة المسلمين
وزكوتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع في صلواتهم
حينئذ لا يكون المراد بالركوع الصلوة بل نفسه مخصوصا فلا يكون مثالا بمنحن
في صددية ويمكن ان يجاب عنه بأنه يجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها
بالسجود فيكون امرا بان يصلى مع المصلين يعنى مع الجماعة كأنه قيل واقفوا
الصلوة وصلوها مع المصلين لانفردين كذا في الكشف فولى الوجه الاول
فريضة الركوع بهذه الآية ثابتة علينا بطريق الاشارة والدلالة فانه اوجب
الركوع عليهم متابع لنا فيكون ذلك علينا اوجب وايراد قوله اركعوا واسجدوا
لايات فرضية الركوع كما اورده شمس الأئمة احسن كذا في الكشف اقول وجه
الاحسن ان قوله واركعوا في هذه الآية خاص في حق المأمورية بقرينة العطف
على قوله واسجدوا وان كان عاما في حق المأمور واما في الآية الاولى فان كان المراد
من الركوع الصلوة فلا يثبت فرضية الركوع لالتا والاهم وفي عطف قوله واركعوا
على واسجدوا كلام طويل وتأويل بارد في التفسير لكن لا يساعد هذا المقام
(قوله واليد فيما وراء الرغ) اى وكاستعمال اليد فيما وراء الرغ وهو الوظيف
وهو مستند الزراع وهو الركوع يعنى استعمال اليد في الزراع اومن اليد الى الابط
استعمال الجزء في النكل (قوله كما في صور حمل المطلق على المقيد) وهذا قاعدة

الاصول كما سبق في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهي ثلثة ايام
 متتابعات اقول الفارقون بين المطلق والعام انما هم الاصوابون واما اهل
 العربية فلا يفرقون بينهما ويقولون في حمل المطلق على المقيد حمل العام على
 الخاص كذا في شروح رسالة الاستعارة (قوله وعكسه كاستعمال المرسن
 في الانف) والمشفر في شفة الانسان وفي هذين المثالين يحتمل المقيد على المطلق
 لان المرسن بكسر السين موضع الرسن من انف الفرس ثم كثر استعماله في الغير حتى
 قيل مرسن الانسان لانفه قال العجاج وفاجاوه من سناهم سرجا البيت كذا في القاموس
 وكذا المشفر من البعير كالحفلة من الفرس ومشافر الحبش مستعار منه وفي المثل
 اراك بشرما احار مشفر اي اغناك الظاهر عن سؤال الباطن واصلة من البعير
 كذا في الجوهرى حاصله ان المرسن مقيد بموضع الرسن من انف الفرس ثم استعمل
 في انف الانسان وكذا المشفر مقيد بالبعير ثم استعمل في كل غلظ الشفة لعلاقة
 بينهما (قوله فهي الجزئية والكلية) اي العلاقة في هذه الامثلة الجزئية والكلية
 (قوله واكتفى بالجزئية للتضاييف بينهما) اي اكتفى بالمص في المتن بالجزئية مع
 ان العلاقة في بعض الامثلة في الكلية اختصارا لكونها متضاهيتين فيقتضى
 ذكر احدهما ذكر الاخر كالاب والابن اقول فيه بحثان الاول ان المقام مقام او
 والا يلزم ان يكون العلاقة في شيء واحد الجزئية والكلية مع انهما اما الجزئية
 واما الكلية والثاني ان المسند المعروف باللام يقتضى الحصر على ما نصبه صاحب
 الكشف وابو حيان (قوله واما ان يكون احدهما سببا للاخر) والاخر مسببا عنه
 عطف على قوله فاما ان يكون احدهما حالا او على قوله واما ان يكون احدهما
 جزءا على القولين لكن المختار الثاني (قوله اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات
 في الغيث) اي العادة لافي التأثير ولا في الصورة كما في قول العرب رعيئا غيثا اي نباتا
 الذي سببه الغيث بقرينة مانعة من ارادة الحقيقة من الغيث وهي الرعي وهذا
 تسمية الشيء باسم سببه كقول الشاعر * اذا نزل السماء بارض قوم * رعيئا
 وان كانوا غضايا * ارجع ضمير نزل الى السماء الذي له اتصال الى المطر صورة
 واراد به الكلاء بجهة الفاعلية عادة وفي الشعر مجاز ان الاول اراد بالسماء المطر
 لاتصال بينهما صورة لان كل حال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل
 والسحاب سماء عندهم حقيقة فسمى المطر باسم السحاب لاتصال بينهما
 صورة وقيل بين السماء والمطر اتصال ذاتي لخلوله فيه لان المطر متصل
 بالسحاب ذاتا فكان بينهما اتصال ذاتي والثاني اراد بالمطر النبات لكونه سببا عادة

وهو المراد ههنا وعندى الاولى فى التمثيل كاستعمال فى النعمة فانها خارجة
 مخصوصة فالخارجة المخصوصة بمنزلة العلة الفاعلية للنعمة او الصورة ومع
 هذا فلا بد من اشارة الى المنعم مثل كثرت ايدى فلان عندى وجلت يده لى
 (قوله وعكسه نحو امطرت السماء نباتا) اى غيبا لكون النبات مسببا عنه (قوله
 ومن السببية استعمال الدم فى الدية) يقال فلان اكل الدم اذ الدم سبب الدية
 وكذا رعين الغيث اى النبات الذى سببه الغيث واورد فى الايضاح فى امثلة
 تسمية السبب باسم المسبب قولهم فلان اكل الدم وظاهرانه سهولان كلام الموزد
 من تسمية المسبب وهو الدية باسم السبب وهو الدم اذ الدم سبب الدية والعجب
 انه قال فى تفسيره اى الدية المسببة عن الدم كذا فى المطول (قوله والمسببية
 عطف على قوله ومن السببية) يعنى ومن المسببية استعمال الموت المسبب فى المرض
 والجرح والضرب السبب يقال امات فلان فلانا وقتله اذا ضرب ضربا شديدا
 والمثال المشهور فى استعمال المسبب فى السبب نحو امطرت السماء نباتا اى غيبا لكونه
 مسببا عنه (قوله المهلكة صفة للثلاثة المذكورة وبكى التائب) فى وصف الجمع
 فلا حاجة الى الجمع قال الشاعر * واذا العذارى بالدخان تقنعت * واستعجلت
 نصب القدور فلت * والقياس تقنعت واستعجلت وملان كذا فى الكشف
 والمراد بالمهلكة المهلكة بالقوة بالفعل والافىكون الموت حقيقة فى هذه الثلاث
 اقول ان استعمال الموت والقتل فى الضرب الشديد لمشابهة القتل والموت
 والاهلاك فى كمال الابلام استعارة كالاسد فى الرجل الشجاع كاذكر فى رسالة الاستعارة
 لكن المص اعتبر السببية والمسببية لجعله مجازا من سلا وان جازان يكون استعارة
 على قصد التشبيه فى الابلام وهذا معنى قوله بعد اسطر ان هذه العلاقات
 يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا الخ (قوله واما بجهة الغاية) عطف على قوله
 اما بجهة الفاعلية يعنى السببية والمسببية اما ان يكون بجهة الغاية والاوّل (قوله
 كاستعمال الخمر فى العنب فى قوله تعالى اى ارانى اعصر خمرا) اى عنب الاتصال بينهما
 ذاتا لان العنب مركب بشقله ومائه وقشره فيكون سببا للخمر فيعبر عنه بالخمر
 باعتبار الاول والغاية اقول الفرق بين جهة الفاعلية وجهة الغاية ان الاتصال
 بينهما فى الفاعلية معنى وعادة لاصورة وذاتا واما فى جهة الغاية ان الاتصال
 بينهما ذاتا وصورة لكن قبل لايجاز فى هذا المثال فان الخمر العنب بعينه لغة
 لا زدنمان نقله الفارسي فى التذكرة عن غريب القرآن لابن دريد وقبل لايجاز
 فى الاسم بل فى الفعل وهو اعصر فانه اطلق واريد به استخراج والبه ذهب

ابن عزير في غريبه وقيل واكتفى بذكر المسبب الذي هو الخبر عن السبب الذي هو العنب قاله ابن جني في الخصائص اقول هذا باعتبار الاول الى الخبرية لكنه عبر عنه به وامثلة تسمية الشيء بما يؤل اليه كثيرة نحو قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اى صابرا الى الفجور والكفر وقوله انك ميت وقوله انى ارانى احل فوق رأسى خبرا اى الذى يأكل الطير منه انما هو البر لا الخبر وقوله حتى تنكح زوجا غيره سمة زوجا لان العقد يؤل الى زوجته لانه لا تنكح في حال كونه زوجا وقوله انا نبشرك بغلام عليكم وصفه في حال البشارة بما يؤل اليه من العلم (قوله ومنذ قوله تعالى انهم لايمان لهم) اى من المجاز باعتبار السببية والغائية استعمال العهد في الوفاء في قوله تعالى انهم لايمان لهم لان العهد في اللغة الامان واليمين والموثق فاستعمل العهد وهو اليمين في الوفاء مجازا باعتبار السببية وجهه الغائية والاول لانهم تعاهدوا فاخبر الله عن عدم وفائهم (قوله فهى السببية والمسببية) اى العلاقة من الجهتين المذكورتين السببية والمسببية (قوله في قوله تعالى واجعل لى اسباب صدق في الآخرين) اى ذكر احساننا الخ انما صرح هذا التفسير لانه لما كان في معنى المجازى نوع خفاء صرح ذكره بمعنى محله لان اللسان آلة الذكر فيكون تسمية الشيء باسم آله مجازا للعلاقة بينهما كما صرح صاحب النخبة (قوله واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات) اقول في العلاقات بين الحقيقة والمجاز اعتبارات لغة وفقها واصطلاحا فلا بد من معرفتها اعلم انك تحتاج الى معرفة الاستعارة لغة وفقها واصطلاحا اما لغة فانها طلب العارية ثم العارية ان كان في الاملاك فهى تملك المنافع بغير عوض فالاستعارة طلب تملك المنافع في الفقه ولا بد لها من المستعير وهو الطالب والمستعار وهو العين والمستعار له وهو الشخص والاستعارة وهو الاتماس والمستعار عنه وهو المالك وعندى المستعار له وهو الامر المقصود كاللباس لدفع الحر والبرد وفي الانفاذ هو طلب نقل اللفظ عن الموضوع الى غير الموضوع بالنسبة كان المتكلم استعار اللفظ عن الموضوع الاصلى الى غيره بنوع نسبة بينهما كالاستعارة الثوب ولا بد له ايضا من المستعير وهو المتكلم والمستعار وهو اللفظ والمستعار عنه وهو الهيكل المخصوص كما في الاسد مثلا والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار به وهو النسبة والاستعارة وهو التلغظ لاجل النقل واما فقها فان الفقهاء اتفقوا ان المجاز والاستعارة لفظان مترادفان على معنى واحد من حيث المعنى ولا تفاوت بينهما الا من حيث الصورة لان الاستعارة في اصطلاح الفقهاء عبارة

عن مطلق المجاز لكن الاستعارة اى التلفظ من المتكلم بنية النقل قائم باله كلام لانه
مصدر والمجاز مفعول بمعنى الفاعل اى متعدد عن الموضوع الى غيره وهو صفة
اللفظ فكان نظير المستعار واما اصطلاحاً ذكر صاحب الكشف ان المجاز
جنس تحت نوعان الاستعارة والتشيل والنوع لا يخالف جنسه الا في العموم
والمخصوص لانه ذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها نقل
اسم الاصل الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة يانه لك تقول رأيت اسدا
وتريد انسانا شجاعا المشابهة بين الانسان الشجاع والحيوان المفترس في الشجاعة
وهذا مجاز فاذا زادت المشابهة وكملت النسبة حتى لا يبقى بينهما تفاوت الاضورة
فرسخت الشجاعة واحدا من الاسود ومعمورا بين افراد الجنس ونقلت لفظ الاسد
عن الموضوع الثانى وهو الانسان الشجاع الى اصله وهو الحيوان المخصوص
لتكامل المشابهة وتتمام المبالغة ونظيره الابليس كان من الجن فغمر بين افراد
الملائكة حتى صار من جنس الملائكة وصلاح استثناءه منها قال الله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى ولهذا سمي النوع من المجاز استعارة
بدية كافي قوله تعالى قوارير من فضة كما سبق فالفرق بينهما على ان المجاز مبنى على
نفس المشابهة والاستعارة على كمال المبالغة في المشابهة على هذا التحقيق لكن
يخالف هذا ما ذكره القوم ان المجاز ينقسم الى قسمين لانه استعارة ان كان علاقته
المشابهة ومرسل ان كان علاقته غير المشابهة وسوق المص في قوله وهى اى
العلاقة المشابهة حقيقة او اعتبارا او غير المشابهة الخ يقتضى ما ذكره القوم وذكر
في بعض الشروح ان الاستعارة ان يذكر احد طرفي التشبيه ويريد طرفا آخر
مدعى دخول المشبه في جنس المشبه به والا هلى ذلك باثباتك المشبه ما يخص
المشبه به معناه ان يذكر الاسد ويريد به انسانا شجاعا وتدعى ان الانسان دخل
في جنس الاسود وصار من افراد بدليل اطلاق اسم الاسد على الشجاع وهذا
معنى قول المص ان العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات الخ وهذا قول مشكل
كشفت اشكاله ورفعت القناع عن معضلاته طلبا للشواهد وهو العاصم عن كل
عقاب وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون
المسببية الغائية) الظاهر ترك الغائية و الافلا فائدة لقوله وان يكون للاول اليه
اقول اطلاق الخمر على العنب على طريق المسببية من ذهب ابن جني قال
في الخصايص اكتفى بذكر المسبب الذى هو الخمر عن السبب الذى هو العنب
انتهى واما تسمية الشئ باسم ما يؤهل اليه فليس بظاهر في العنب لانه مركب

من ثقله وقشره ومائه بل في العصير يؤل الى الخمر ولهذا قال في المطول او تسمية الشيء باسم ما يؤل ذلك الشيء اليه في الزمان المستقبل نحو اني اراي اعصر خرا اي عصيرا يؤل اليه انتهى فيكون العصير بعينه اسبق لقلب خرا فيكون تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه ظاهرا كما ذكر في بعض اصول الفقه هذا تسمية الشيء باسم غايته فالعصير استخراج بالعصر خرا اي عصير يؤل اليها انتهى لكن يلزم على هذا ان يكون المجاز في الاسم والفعل وهو اعصر فانه اطلاق واريد به استخراج و اليه ذهب ابن عزيز في غريب القرآن حاصله يجوز في لفظ واحد اعتبار المجاز والاستعارة فاللفظ الواحد بالنسبة الى معنى واحد يجوز ان يكون استعارة بقصد المشابهة ومجاز امر سلا بعدد قصد المشابهة كما شفر في شفة الانسان على ما حققه المص وكذا في اطلاق الخمر على العنب يجوز الاعتباران اعتبار اطلاق السبب على المسبب واطلاق المسبب على السبب باعتبار مسببية الغلبة فيكون في مجاز واحد اعتباران فانت عرفت ان هذا المجاز في الفعل لا في الاسم فلا يكون الاعتباران في المجاز في شيء واحد فتأمل (قوله ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة) يعني ان الحق في جواز استعمال المجاز ان لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رطابة الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه كما ذكر (قوله ولا يشترط السماع في افراد المجازات) اي لا يشترط السماع في كل فرد من المجاز كما ذهب اليه طائفة (قوله في يجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع الخ) اقول هذا شروع الى الاستعارة في الشرع ونفي لقول من قال ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية مثل البيع والهبة والنكاح والطلاق لانها اخبارات جعلها الشرع انشآت واذا صارت انشآت صارت كشيء خارج عن اللغة لان اقسام اللغة اخبار واستخبار واحر ونهى وليس الانشاء منها ولان الانشاء فعل جارح الكلام وهو اللسان ومخارج الحروف والاستعارة لا تجري في الافعال وانما تجري في الاخبار والامر والنهى ولان حقيقة الفعل اذا صدر من احد لا يكون صادرا عن غيره لاحقيقة ولا مجازا حاصله ان علاقة المجاز عند العرب الاتصال بين الشئين وذلك بطرفين لاثالث لهما الاتصال بينهما صورة او معنى لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لاثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث لان المجاز لا يجوز الا ان يكون بين محلي الحقيقة والمجاز تعلق خاص ليكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز وذلك التعلق بمحمل

ان يكون من حيث المعنى او من حيث الصورة اما من حيث المعنى مثل تسميتهم
للرجل البليد حمارا وللشجاع اسدا واما من حيث الصورة فمثل
تسميتهم المطر سماء لا اتصال بينهما صورة فعلى هذا خرج الشرعيات
باستعارة السبب والعلل من المجاز لان المشروعات احكاما واسبابا وليس لها صورة
محسوسة بالبصر وانما هي مسموعات فان قيل التعاطي محسوس بحس البصر قلت
هو ملحق وليس باصل في باب البيع كذا في البردوي وشروحه (قوله وقد يهبر
عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع) اقول هذا
جواب النفي المذكور حاصله لاخلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين مدلول
اللفظين من حيث المعنى الشرعي يصلح طريقا للاستعارة وانها ليست بحكم
يخص باللغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين
من حيث وجدنا سواء كانا محسوسين او مشروعين والمشروع قائم بمعناه الذي
شرع له وبسببه الذي تعلق به فصحت به الاستعارة ولان حكم الشرع متعلق
بلفظ شرع سببا او علة لا يثبت من حيث يعقل الا باللفظ دال عليه لغة والكلام
فما يعقل ولا استعارة فيما لا يعقل الا ترى ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع
لغة وكذا ما شا كل ما بيانه ان استعمال الاستعارة في الالفاظ الشرعية كثير في مسائل
اصحابنا مثل البيع والهبة والتمليك في النكاح فان اللفظ وهو البيع مثلا صارت علة
في الشرع لثبوت الملك في المحل الصالح وذلك معقول المعنى لاللفظ البيع دال
على هذا المعنى قبل الشرع فانه في اللغة مبادلة لمال بالمال ثم زيد في الشرع الرضاء
وكذا النكاح فانه في اللغة الضم والازدواج وزيد في الشرع شروط الشهود وذلك
المعنى معقول في الشرع وكذلك مشابهة الاعتاق والطلاق لان الاعتاق لازالة
ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة بخلاف تعلق الحد الى الزنا والقذف لانه
غير معقول (قوله لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة الخ) يشير بلفظ الكيفية
نظير المعنوي من المحسوس ولفظ الصفة نظير الصورة فيما يحس لان المشابهة
في المشروعات ليست بصورة تحس فصار الاتصال في السبب والصفة نظير
الصورة فيما يحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير
القسم المعنوي من المحسوس بيانه ان اتصال السبب بالمسبب والعلة بالمعلول
نظير اتصال الصوري في المحسوسات لان السبب المحض مجاور للمسبب والمسبب
مجاور للسبب ذاتا كوجود النهار بالشمس والعلة مجاورة للمعلول والمعلول كذلك
لان العلة التامة لا تنفك عن المعلول والمعلول كذلك وليس بين السبب والمسبب

وبين العلة والمعلول اتصال من حيث المعنى لان معنى السبب الافضاء ومعنى
 المسبب كونه مؤثرا بذلك الافضاء كما قلنا في وجود النهار بالشمس ومعنى العلة
 وهى المؤثرة فى الشرع دون العقليات الايجاب ومعنى المعلول التأثير بذلك الايجاب
 فثبت ان بينهما مناسبة من حيث المجاورة والملازمة لامن حيث المعنى فالحقناها
 بالاتصال الصورى ومخصوصا ان المشروحات موجودات كالمحسوسات وانها صورة
 ومعنى ايضا فاذا كان سبب الاستعارة فى اللغة القرب بين المحسوسات فصحت فيها
 ايضا كما حلنا فى القياس الشرعى فان طريق صحة القياس استنباط الوصف
 المؤثر فكما وجد هذا الوصف صح القياس بلا تفاوت بالاتفاق كذا فى الشروح
 واما الاتصال فى الكيفية وهو اتصال معنى فالحقناها بالمعنى من المحسوسات بيان
 الاتصال معنى ان بين العلة وحكمها اتصالا من حيث الاتصال كما اظهر فى السحاب
 اى السماء فكذلك بين علة ولة وسبب وسبب اتصال من حيث المعنى لان البيع
 شرع لاثبات الملك والنيكاح شرع لاثبات الملك فكان بينهما اتصال من حيث
 المعنى لان مشروعية البيع لتملك ملك الرقبة ونشروعية النكاح لتملك منافع
 البضع فكان بينهما مناسبة وكذا الحوالة شرعت لنقل الدين من ذمة المحيل
 الى ذمة المختال عليه وتوجه المطالبة اليه وكذا الكفالة بضم ذمة الى ذمة يظهر
 اثرها فى حق توجه المطالبة فلهذا قالوا الكفالة بشرط البراءة حوالة والحوالة
 بشرط عدم البراءة كغالبه وكذلك الوصية والارث لانهما استخلاف يضاف الى
 ما بعد الموت كذا فى شروح البردوى (قوله كالهبة والبيع الخ) مثال للمجاز
 الشرعى (قوله كاستعمال اللفظين) اى البيع والهبة (قوله الدالين عليهما) اى
 على اللغوى والشرعى (قوله فى النكاح) متعلق بقوله كاستعمال (قوله فان الهبة
 وضمت الخ) الفاء هلة لقوله الدالين ان يقول فان الهبة والبيع وضما لكن
 اكتفى بهما لظهوره من العلة وهى ملك الرقبة اول قوله كنيكاحه بلفظ الهبة (قوله
 ملك الرقبة) اى وضعت فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة (قوله والنكاح
 ملك المتعة) اى وان النكاح وضع لاجل حصول ملك التمتع وهو الوطئ الحلال
 لا المتعة المعروفة فانت عرفت من هذا ان الملك اعم من المال (قوله فاطلق اللفظ
 الموضوع للسبب) اى اطلق لفظي الهبة والبيع الموضوعين لملك الرقبة (قوله
 واريد به) اى باللفظ الموضوع وهو الهبة والبيع السببين المسبب وهو
 ملك المتعة شرعا حاصله ان لفظي الهبة والبيع الواردين فى النكاح الشرعى
 الدالين على المعنيين اللغويين الموضوعين الاصلين اللذين يجرى فيهما الاستعارة

ضرورة بقاء دلالة اللفظية لان معنى الشرعى غير مغيرة بالمعنى اللغوى بالكناية
 بسبب الدلالة عليه وكذا الشافعى استعمل المجاز وقال ان الطلاق يقع بلفظ
 انحرير مجازا والعساق يقع بلفظ الطلاق مجازا ولم يمنع احد من ائمة السلف
 عن استعمال المجاز فى الشرع فالتفصيل فى البردوى (قوله كنكاحه بلفظ الهبة)
 الضمير راجع الى الرسول وانما ذكر بهذه الصورة لان المشبهة وهو المقبس عليه
 اقوى واعظم يعنى ان عقد نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة مجازا مستعارا
 لان نكاحه عليه السلام ان عقد هبة لان تملك المال فى غير المال لا يتصور وقد كان
 فى نكاحه وجوب العدل فى القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض
 فثبت انه كان مستعارا للنكاح ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة اى لا اختصاص له
 بانعقاد النكاح بلفظ الهبة بطريق الاستعارة ووجوه الكلام بل الناس فى وجوه
 التكلم سواء فثبت ان جواز جريان الاستعارة فى الالفاظ الشرعية لا خلاف فيه
 غير ان الشافعى ابنى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح او التزوج لحكمة كذا
 فى البردوى اعلم ان النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزوج والهبة والصدقة
 والتمليك عندنا وعنده ينعقد بلفظ النكاح والتزوج فقط ولا ينعقد بلفظ الاباحة
 والاحلال والاجارة والعارية بالاتفاق وينعقد بلفظ البيع والشراء فى الاصح
 من الروايتين كذا فى شروح البردوى (قوله لقوله تعالى خالصة لك الخ) هذا
 دليل الشافعى ومتعلق بقوله لا ينعقد يعنى لا ينعقد النكاح بالمقبس الى النبي
 لان هذا مختص به لقوله تعالى خالصة لك اى من دون المؤمنين (قوله ولا ينعقد
 شرع لمصالحه مشتركة) اى لا ينعقد النكاح بالهبة والبيع لان النكاح عقد
 شرع لأمور مشتركة بين الزوج والزوجة فى الدينية والدينية لا تحصى ولهذا
 شرع بهذين اللفظين وليس فبهما معنى التمليك لان النكاح فى اللفظة الضم
 والتزويج لازدواج والابتلاع ويدلان على التلقيق الكامل الموجب للاتحاد
 بين الزوجين وليس فى هذين اللفظين ما يدل على التمليك لافى العين ولا فى المنفعة
 بخلاف البيع فانه مبادلة المال بالمال وفى الهبة تمليك ايضا فلم يصح الانتقال
 من لفظ البيع والهبة الى النكاح لقصور اللفظ المستعار وهو البيع والهبة عن
 اللفظ الموضوع المستعار له وهو النكاح والتزويج وهذا معنى قول اصحاب
 انشا فى النكاح عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا كلف الشهادة لا يجوز
 ادائه الا بنفس اللفظ ولم يتم العين مقامهما وهو ان يقول احلف بالله مقام
 اشهد بان الحلف موجب بغيره اى يوجب البر اصبحت اسم الله تعالى عن الهتك

من ذلك ايضا فاجيب عنه ان الاتصال نوعان كامل وقاصر اما الكامل فهو ليس
بسبب محض بل شرع لحكم السببية فيكون الاتصال لحكم السببية الشرعية
فيكون علة لان الحكم علة فلا يكون مقصودة في ذاتها لان العلة لم تشرع الا
لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة لان المعلول لا يوجد الا بعلة فاستوى الاتصال
من الجانبين بهذا فثبت الاستعارة من المعلول الى العلة ومن العلة الى المعلول
وكذا في السببية الكاملة لانها تشبه العلة لحكمها في عدم كونها مقصودة لذاتها
بل بحسبها الا ترى ان معنى الحقيقي للغيث يستعار للمعنى المجازي وهو النبات
لكن الغيث ليس سببا للمعنى المجازي بعينه وهو النبات الخاصل من الغيث فقط
بل يستعار بحسب المعنى المجازي وهو مطلق النبات سواء حصل بالمطر او الماء
فيكون المسبب اقوى فيطلق على السبب اقول هذا القياس غير صحيح لان النبات
المسبب يطلق على الغيث وعكسه واما النكاح المسبب فلا يطلق على السبب
وهو البع والهامة فكيف يجوز هذا التشيل فتأمل اعلم ان السبب يطلق على العلة
الموجبة كما يقال الزنا سبب الخد والسرقه سبب اللقطة والبيع سبب لوجود المالك
لان الافضاء في العلة موجود مع زيادة وهو اضافة الحكم الى العلة و يطلق على
غير العلة وهو السبب الخالص وهو الذي كان مفضيا ولا يكون موجبا لان السبب
المحض ما كان مفضيا الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة المتخللة
بين السبب والحكم كالطريق فانه سبب الوصول الى المقصد ولكن العلة متشبهة بالاقسام
ولا يضاف اليه الوصول ولا العلة المتخللة وهي المشي ويجوز ان يكون العلة المتخللة
مضافة اليه نحو ملك الرقبة فان البيع علة لملك الرقبة وملك الرقبة علة لثبوت
المتعة والبيع سبب لها وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع (قوله واما
اذا وجب ذلك) اي اذا وجب المعنى الحقيقي الذي كان سببا للمعنى المجازي بعينه
في المجاز (قوله فلا يصح ههنا الا اعتبار الاستعارة) اي لا يصح اعتبار المجاز
من الجانبين الاعتبار الاستعارة وهو من جانب واحد كاطلاق استعمال الاسد
على الرجل الشجاع والجمار على البليد لا البليد على الجمار ولا الرجل الشجاع
على الاسد يعني لا يقال الاسد رجل شجاع ولا الجمار بليد على طريق الاستعارة
وكذا البيع يطلق على النكاح على طريق المجاز لكونه سببا لملك المتعة ولا يطلق
النكاح على البيع لانه اصل وسبب والنكاح فرع ومسبب لانه ثبت تبعه لملك الرقبة
اولا لانه غير مقتدر اليه والمسبب مقتدر اليه فاستعار للفرع والسبب الحكم لان
هذا الاتصال ثابت في حق الفرع وهو ثبوت ملك المتعة لافتقاره الى ملك الرقبة

ولا يصح ان يستعار الفرع الاصل لان هذا الاتصال يعنى افتقار السبب وهو
ثبوت ملك المتعة في حق الاصل وهو ملك الرقبة معدوم لاستغنائه فيكون
اتصاله الى السبب ناقصا وقاصرا فيكون المجاز من احد الجانبين اقوى واعرف
وهذا الاتصال بين السبب والسبب في الافتقار كالمجلة الناقصة اذا عطف
على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على آخره لصحة آخره وافتقار الآخر
الى الاولى في اثبات الخبر مثلا اذا كان لرجل زوجان فقيل زنى طالتي وخديجة
فاول الكلام وهو المعطوف عليه فقام في نفسه لاستغنائه عنه وعلى هذا الاصل
والسبب يستعار للسبب لاعتكسه كذا في البردوى فان قيل كما ان العلة مفتقرة
الى المعلول في المشروعية فكذلك السبب لم يشترع الاحكام فيكون مفتقرا
الى السبب في كونه سببا فاذا جاز الاستعارة في افتقار العلة الى المعلول من الجانبين
بالاتفاق فكذا يجوز في افتقار السببية قلنا لان السبب لم يشترع الا للسبب
الا ترى ان ملك الرقبة يوجد في الامة المجوسية والاخذ الرضاعية والعبيد
والبهائم بدون وصف الاستمتاع فثبت ان السبب موجود بدون السبب
ومشروع بدونه واذا كان كذلك لا يكون السبب لازما للسبب فلا يجوز اطلاق
السبب على السبب لانه ايسر بل لازم بخلاف اطلاق السبب على السبب لانه
لازم له وبخلاف اطلاق اسم المعلول على العلة لان المعلول لا يوجد بدونها
فكان مفتقرا في وجوده الى العلة ولاجل هذا يجوز المجاز في العلة والمعلول
من الجانبين وفي السبب المحض من احدهما واما اذا كان السبب مختصا بالسبب
نحو اختصاص المعلول بالعلة فيجوز اطلاق السبب على السبب لكون الافتقار
من الجانبين بسبب الاختصاص كالعلة والمعلول فثبت الاستعارة من الجانبين
كافتقار جنس النبات بجنس الماء وافتقار الخمر بالسبب بخلاف المتعة فانها ثبتت
تبعها ملك الرقبة ولا يوجد الاتساق كما سبق فلا يكون مختصا بالفاظ التملك
فلا يصح الاستعارة من الجانبين بل من جانب وفي هذا محل اسئلة واجوبة
لكن لا يساعد المقام (قوله وهكذا حكم الطلاق والعناق) يعنى الفاظ العتق
مثل التحرير والاعتاق وانت حرة وغيرها يصلح ان يستعار لاطلاق لانها وضعت
لازالة ملك الرقبة وهي توجب زوال ملك المتعة تبعها لا قصدا فصحت الاستعارة
مثلا اذا قال لامرأته اعتقتك وحررتك وانت حرة ونوى الطلاق وقم الطلاق
فان قيل قولك بعث ابني او وهبتها منها لا يحتاج الى النية وينعقد النكاح
بدون النية فكذلك يحتاج الى النية قلت الفرق ان محل المجاز في الفاظ التملك متعين

لان الحرية لا تكون محلا للبيع ولللهبة حقيقة فتعين المجاز مرادا بلانية وهو
 عقد النكاح واما اذا قال حررتك وانت حرة او اعتقتك فيجوز ان يضاف اليها
 باعتبار حقيقة الحرية ويجوز ان يكون مستعارا عن الطلاق فلا بد من النية قال
 الشافعي يصح ان يستعار الطلاق للعتق لانها تشابهان في المعاني اقول التشابه
 طريق من طرق الاستعارة كالشابه بين الاسد والانسان مع وصف الشجاعة
 وبين الجار والبلد في وصف البلادة والدليل على وجود التشابه بين الطلاق والعتاق
 انها بنيتا على الاسقاط والسرابة اما الطلاق فيقال اطلقت البعير اى ارسلته
 ويقال اطلقت الطير اى خالته فثبت انها في اللغة اسقاط وفي الشرع رفع
 قيد النكاح واذا رفع قيد ملك اليمين يكون بمعنى الاسقاط ومعنى السرابة انه
 اذا طلقها نصف الطلاق يقع الكامل كما اذا اعتق نصف العبد يقع الكل
 عندهما وعندنا اذا كان مرسرا او المناسبة في المعاني من اسباب الاستعارة مثل المناسبة
 في الاسباب اقول لا تصح هذه الاستعارة اى استعارة الطلاق عن العتاق عندنا لان
 صحة الاستعارة مبنى على الاتصال اما ذاتا او معنى والاتصال الذاتي في الشرعيات
 يكون بين السبب والمسبب وزوال ملك النكاح ليس بسبب لزوال ملك الرقبة
 بالاتفاق واتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة المسبب كالشيبة
 للصيد والاب الابن باتفاق الخصم ايضا والاتصال من حيث المعنى معدوم
 ايضا لان الاستعارة لا تصح بالمساكنة بكل معنى قائم بالمماثلة بدون ان يكون لازما
 مشهورا مختصا عندنا وعند الخصم يجوز بكل وصف سواء كان مشهورا او غير
 مشهور واما عندنا لا يجوز الاستعارة بالمعاني المشاكلة الداخلة تحت الماهية الا
 ان يكون تلك المعاني مختصة لازمة مشهورة لا تنفك عن الماهية ولا يتصور الماهية
 بدونها كالشجاعة للاسد والبلادة للحمار كذا في البردوى وشروحه (قوله)
 ثم ان كانت الاصلية والفرعية من الطرفين جازا المجاز بينهما) لما فرغ من الاتصال
 الذى يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع
 والسبب للمسبب ولا يصح عكسه شرعا في الاتصال الذى يصلح ان يستعار الفرع
 للاصل والمسبب للسبب فقال ثم ان كانت الخ (قوله التبعية في الجملة) لان لزوم
 والاتصال بينهما في العقل بوجه ما يكفي في المجاز (قوله لامتناع الانفكاك) اى
 لامعنى اللزوم ههنا امتناع الانفكاك كاللزوم في العلة والمعلول (قوله كالسبب
 والمسبب المقصود به الخ) قوله المقصود صفة السبب وضميره راجع الى السبب
 (قوله وان كانت معلومة) وصلية والضمير راجع الى العلة الغائبة (قوله يجوز)

استعمال احد ههما في الآخر الفاء فذلكه) والمعنى اذا كان الاتصال من حيث
السببية اتصال الحكم بالعلة اى اتصال المعلول بالعلة التى توجب الاستعارة
من الطرفين لان العلة ام تشريع الحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فيجوز استعمال
احدهما في الآخر مجازا (قوله كالشراء والمالك) يعنى كاستعارة الشراء للمالك والمالك
للشراء من الطرفين لان الشراء سبب للمالك فيطلق عليه بلا نزاع والمالك علة
غائية للشراء لان الشراء انما يكون بملاحظة المالك فيكون علة غائية فيطلق
على المعلول بلا نزاع ايضا لان المعلول لا ينفك عن العلة (قوله حتى اذا قال
ان ملكك عبدا فهو حر) اى عبدا منكرا وانما قلنا منكر لان في العبد المعين يستوى
المالك والشراء مثلا اذا قال ان ملكك هذا العبد او اشتريت هذا العبد فهو حر
يستوى الخلف بالمالك والشراء في ان النصف الباقى يعتق في الوجهين ووجهه
ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين لانه غائب فيبحث وان لم يجتمع
المالك وامام في الحاضر فصفة الاجتماع لغو لانه يعرف بالاشارة اليه فاذا لم يوجد
صفة الاجتماع لم يبحث ولان بدون الاشارة الى المعين قصده نفي الغنى عن نفسه
ولم يحصل له القضاء اذا ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل
وقد ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمة متفرقة كذا في جامع شمس الائمة
وفخر الاسلام (قوله فاشترته متفرقا) اى ملك العبد بعقدين مثلا ملك نصفه بعقد
فباعه ثم ملك النصف الباقي بالدفعة الثانية لم يعتق كله ونصفه حتى يجتمع الكل
في ملكه سبأى تحقيقه (قوله عنيت بالمالك الشراء) يعنى اذا قال اردت بالمالك
في قوله ان ملكك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب وهو المالك على السبب
وهو الشراء صدق ديانة وقضاء فيعتق النصف الثانى (قوله لان العبد لا يعتق)
علة لقوله صدق (قوله في قوله ان ملكك) اى لا يعتق من العبد في قوله ان ملكك
لا كلا ولا بعضا حتى يجتمع الكل في ملكه لان المالك مطلق والمطلق راجع
الى الكامل والكامل لا يوجد الا باشتراء الكل بصفة واحدة او بصفقتين او اكثر
مع اجتماع المالك وهذا استحسان من اصحابنا والقياس ان يعتق لان الشرط
ملك العبد مطلقا من غير صفة الاجتماع والافتراق (قوله ويعتق في قوله
ان اشتريت عبدا) يعنى لو قال رجل ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف
عبد فقط لم يعتق وان باعه ثم اشترى النصف الباقى يعتق قياسا واستحسانا
لان الاجتماع في الشراء ليس بشرط فالاجتماع في كونه مشترى بعد زوال النصف
منحقق لا ترى اذا اشترى عبدا ثم باعه يسمى مشترى عرفا وعادة وان لم يجتمعا

(قوله فقد على ماء واغسلط عليه) اي قد اختار الضرر عليه اقول في قوله فاشتراه
متفرقا تكلف بارد لانه اذا لم يحمل قوله فاشتراه متفرقا على اشتراء النصف اولا
متفرقا ثم باعه فاشتراه النصف الباقي فيشكل التفرقة بين قوله ان ملكت وبين
قوله ان اشتريت لان الاشتراء متفرقا يمنع اجتماع الملك وان يكون مشتريا مالم يعتبر
بيع النصف الاول في الاشتراء المتفرق فيعتق العبد في كلا الوجهين فلا يظهر
الفرق ولا يؤدي عبارة مراده فتأمل اعلم ان المسئلة على اربعة اوجه الاول
الحلف على ملك عبد منكر والثاني الحلف على عبد معين والثالث على شراء
عبد منكر والرابع الحلف على شراء عبد معين اما الاول فهو ان يقول ان ملكت
عبدا فهو حر ان ملك كل عبد عتق وان ملك نصف عبد لم يعتق وان ملك
نصفه ثم باعه ثم ملك النصف الآخر عتق عليه في القياس ولم يعتق في الاستحسان
وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير صفة الاجتماع والافتراق
فاذا اجتمع النصفان في الملك عتق فكذلك اذا افترق النصفان قياسا على المعين
وجه الاحسان ان الملك مطلق والمطلق راجع الى الكمال وهو ما كان بصفة
الاجتماع فثبت ان قيد الاجتماع بهذه الدلالة وفيه دلالة اخرى فان الرجل
يقول والله ما ملكت الف درهم قد انفق على نفسه الف الف درهم ومع هذا
كان صادقا في عينه لانه لم يجتمع في ملكه الف درهم فثبت ان صفة الاجتماع
ثابتة في الملك حتى قيل ان سجدا وضع هذه واختها ولم يفهم اصحابه وكان على
باب مسجده رجل يقال له اسحق فنأدى وقال يا اسحق هل ملكك الفاقال لا
فقال هل اشتريت بالف درهم قال نعم وقيل كان المنادى ابا بكر الاسكاف
واما الثاني فهو ان يحلف وقال ان اشتريت عبدا فهو حر فان اشتراه عتق
وان اشترى نصفه فقط لم يعتق وان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف
الآخر يعتق قياسا واستحسانا والفرق بين الاستحسانين في المسئلتين ان الاجتماع
في الملك شرط بحكم العرف والعادة والاجتماع بعد الزوال لا يتحقق اما الاجتماع
في الشراء ايسر بشرط فالاجتماع في كونه مشتريا بعد الزوال متحقق الا يرى انه
اذا اشترى ثم باعه يسمى مشتريا عرفا وعادة الا يرى انه لو حلف وقال ان اشتريت
عبدا فامرأته طالق فاشترى لغيره انه يحنث في عينه فاذا اشترى النصف الآخر
بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع صفة كونه مشتريا في الكل فيعتق النصف
الباقي واما الثالث والرابع فهو ان يحلف على ملك عبد معين او شراء عبد معين
بان قال ان اشتريت هذا العبد او ملكت هذا العبد فهو حر فان ملك النصف

او اشترى النصف لم يعتق وان ملك الكل عتق وان ملك النصف الآخر بعد
 زوال الاول عن ملكه او اشترى النصف لم يعتق في الفصلين بلا خلاف والفرق
 بين الفصل الاول والثاني ان الاجتماع صفة والصفة في المعين لغو وفي الغائب
 معتبر كما في الدار الاترى انه اذا حلف لا يدخل دارا فدخل دارا صارت صحراء
 لا يحنث لان البناء صفة والصفة في الغائب معتبر ولو قال هذه الدار فدخل بعد
 ما صارت صحراء يحنث لانها تعرف بالاشارة لا بالصفة هذا اذا كان الشراء صحيحا
 حتى عتق نصف الآخر في الشراء ولم يعتق في الملك فاما اذا كان الشراء فاسدا
 فلا يعتق (قوله واذا قال ان اشتريت فقال عتبت الملك) يعني اذا قال من حلف
 اذا اشتريت عبدا فهو حر حتى يشترط فيه صفة الاجتماع بان قال عتبت بالشراء
 الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب وهو طريق الاستعارة (قوله
 صدق ديانة) حتى لا يعتق النصف الباقي وقوله نوبت الملك بحجب المفتى لوجود
 طريق الاستعارة (قوله وان لم يصدق قضاء) لانه اراد تخفيفا فلم يصدق القاضي
 قوله نوبت الملك لانه ادعى تخفيفا على نفسه واراد دفع الضرر فلا يقبل للثبوت
 لا لعدم صحة الاستعارة اقول فيه بحث لانه لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر
 واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق ويمكن ان يجاب
 عنه ان مراده بالملك في صورة الاشتراء لان فيه نية وتخفيفا ولما اذا اراد بالشراء
 الملك فملكه بالهبة او الارث فقد عني ما هو واغفل عليه كما اراد بالملك الشراء
 وبوئده قوله لا يجب في المجاز ان يكون معنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه
 بل يحنث حتى يراد بالغيب جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فهذا
 كذلك (قوله ونحو الكل والجزء المستلزم ذلك الجزئ) عطف على قوله كالسبب
 اقول اقامة الضمير المستتر مقام اسم الاشارة ليس بمسموع وان جاز وضع الضمير مقام
 الاشارة كقول روبة فيها خطوط وسواد وبقى كانه في الجاء توليد البهق وسئل
 عن ضمير كانه ان كان راجعا الى الناقة تقتضي كانه وان كان راجعا الى سواد
 وبقى يقتضي كانهما فقال ويحك بوضع الضمير موضع اسم الاشارة انتهى
 فيكون التقدير كان ذلك ويجوز الاشارة بذلك الى التثنية كقوله تعالى عوان بين ذلك
 وكقول الشاعر ان الخير وللشر مدى وكلا ذلك وجه وقيل والى التأنيث والجمع
 كما نص ابو حيان في البحر في قوله تعالى ذلك الكتاب المبين حاصله ان كانت الاصل
 والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما كالسبب والمسبب الخ ونحو الكل
 والجزء المستلزم للكل مثال الجزء المستلزم له الرأس والعنق والفؤاد (قوله هو معنى)

على العرف) اى الجزء المستلزم للكل معنى على العرف توضيحه ان اهل اللسان
اتفقوا على اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز وهذا ليس كالعالم
اذا اريد بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع الشمول جميع من السميات للاستغراقها
عندنا والشمول موجود فى البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه
يقول انه مجاز فى البعض ايضا كما سبق تحقيقه فى الامر وكذا اطلاق البعض
على الكل من جهات المجاز عندهم الا ان البعض يعبر عنه وذهب بعض
اصحاب السافعي وجهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة ومال اليه فخر الاسلام
وشبهتهم ان العالم لو اريد بعضه يكون حقيقة فيه وكذا هذا وان كان بعضه
لان من شرط المجاز ان يكون معنى المجازى مغايرا للمعنى الحقيقى وهذا هو غير
المعنى الحقيقى لانه جزؤه الاله قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان من شرط
ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فباقى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط
فلا يتحقق المجاز وجوابه مذكور مفصلا فى بحث الامر واجاله انه مجاز لان اسم
الحقيقة لا يتردد بين الحقيقة والمجاز ولانه تمداه كما قال الكرخى والخصاص
(قوله حيث يقال للشخص الذى قطع يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه
لا غيره) الظاهر ان يقال ورجله بدل لفظ اولان لفظ الانسان موضوع بارائه معنى
الانسانية فلا يتضمن ذلك بقطع يديه ورجليه وانفه واذنه وبالمعنى (قوله فاعتبر
الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه) اى اعتبر فى العرف الجزء الذى لا يبقى
الانسان حيا بعده كالرأس والعنق والفتق (قوله واطلاق العين على الرقب) هذا
جواب سؤال مقدر تقديره لما كان اطلاق الجزء على الكل معتبرا بالجزء الذى
لا يبقى الانسان بدونه فكيف يطلق العين على الرقب واللسان على الترجمان مع
ان الاعى ومقطوع اللسان الجبين كثير فى الدنيا فاجاب بقوله فانما هو من جهة
ان الانسان يوصف كونه رقبيا لا يوحد بدونه اى بدون ذلك الوصف حاصله
ان استعمال العين وهى العضو الباصر المخصوص فى الربة وهى الشخص الرقب
مجاز مرسل لان العين لفظ موضوع لجزء الشئ فيكون اطلاق لفظ الجزء على
الكل مجازا مرسلا بيان وجه تسمية الرقب مع بقائه بدونه لان العين لما كانت هى
المقصودة فى كون الشخص رقبيا لان غيرها من الاعضاء مما لا يغنى شئ بدونها
صارت العين كانه الشخص كله فلا بد فى الجزء المطلق على الكل من ان يكون
لذلك الجزء المطلق على الكل من يدا خصاص بالمعنى الذى قصد بالكل
مثلا لا يجوز اطلاق اليد او الرجل او غيرهما على الرقب وان كان كل منهما

جرأ منه وبهذا الاختصاص يطلق عليه وكذا إطلاق اللسان على الترجان
اقول فيه بحث لان العين من الفاظ مشتركة واحد معانيه الرقب وكذا قال
صاحب الكشف وابو حيان فيكون استعماله في الرقب حقيقة لا مجازا وكذا
اللسان في الترجان فتأمل واعلم ان الرقب صيغة مبالغة ولا يبيح المبالغة من فعل
الا اذا حول من فاعل كعلمهم كما سبق تحقيقه في اول كتابنا قال ابو حيان في البحر الرقيب
فعل للمبالغة من رقب رقب رقبسا ورقوبا ورقبانا احد النظر الى امر ليتحققه
على ما هو عليه ويقترب به الحفظ ومنه قيل للذي يرقب خروج السهم رقب
انتهى (قوله الاول فليدع ناديه) اي اهل مجلسه يعني مثال استعمال المحل
في الحال نحو قوله تعالى فليدع ناديه لان ناديا هو المجلس الذي يندى فيه قوم
ابن جهل فيكون المراد بناد اهلهم وهم الحالون فيه (قوله والثاني) اي استعمال
الحال في المحل نحو قوله تعالى واما الذين ابضت وجوههم في رحمة الله (قوله)
فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة (يعني شرعية ملك الرقبة ليست
لاجل حصول ملك المتعة لان افتقار المسبب وهو ثبوت ملك المتعة في حق الاصل وهو
ملك الرقبة معدوم لاستغنائه عنه فلا يكون السبب مشروعا لاجل المسبب
على سبيل الاتصال بل ثبوت المسبب بهذا السبب اتفاقية الا ترى ان ملك الرقبة
يوجد في العبد والاخذ من الرضاع والامة المجوسية والبهائم ولو شرع لهذا
المسبب لم يوجد في غيرها ومثل هذا السبب يطلق عليه الاتصال بين السبب
والمسبب ولا يطلق المسبب عليه لاستغنائه عنه (قوله فبقع الطلاق بلفظ
العتق بلا عكس) اقول هذا تفرع لقوله فلا يجوز المجاز الا من طرف الاصل
وهو السبب المحض لامن الطرف الفرع وهو المسبب لان الاتصال في السبب
المحض ناقص وقاصر لاستغنائه عنه كما سبق (قوله وتلك الازالة) اي ازالة
ملك الرقبة (قوله سبب لهذه) اي سبب لملك المتعة (قوله لانها يفضى اليها)
اي لان ازالة ملك الرقبة تفضي الى ازالة ملك المتعة (قوله وليست وهي مقصودة
منها) اي ليست ازالة ملك المتعة مقصودة من ازالة ملك الرقبة يعني ان الاعتاق
وضع لازالة ملك الرقبة وتلك الازالة توجب زوال ملك المتعة تبعا لا قصدا
كاستعمال البيع في النكاح لان البيع وضع لتمليك ملك الرقبة وذلك يوجب
ملك المتعة تبعا لا قصدا فبستعمال الاصل للفرع لا عكسه فلا يثبت العتق بلفظ
الطلاق الا ترى اذا قال رجل لامته طلقك او انت طالق او باين او حرام ونوى
العتق فنصح هذه الاستعارة ولا يعتق عند اصحابنا خلافا للشافعي (قوله فان قيل

المعتبر في المجاز الخ) هذا السؤال يرد على قوله فان الاعتناق وضع لازالة ملك الرقبة
 حاصله ان استعارة العتاق عن الطلاق غير صحيح لان الاستعارة مبنية على الاتصال
 بين السبب والمسبب في المعنى الحقيقي والمجازي فعنى الاعتناق اثبات القوة الشرعية
 لمنة وشرا على ما حققه فخر الاسلام فكيف يستعمل في الطلاق وهو ازالة
 ملك لمنة فكيف يقال انه وضع لازالة ملك الرقبة وهو سبب لازالة ملك المنة
 (قوله فلنا قد يقوم الغرض من المعنى الحقيقي مقامه الخ) هذا معنى ما قاله
 فخر الاسلام ان معنى الحقيقي ما وضع له اسمه وما احتمله محله انتهى فعلى هذا
 يكون ازالة ملك الرقبة غرضا من معنى الحقيقي للعق فكون ازالة ملك الرقبة
 سببا لازالة ملك لمنة وهو سبب فيستعمل مجازا فيه كاستعمال البيع الموضوع
 لغرض اثبات ملك لرقبة في اثبات ملك المنة بلاكس فثبت ان زوال ملك الرقبة
 سبب لزوال ملك المنة وزوال ملك النكاح ليس بسبب لزوال ملك الرقبة
 بالاتفاق واتصال المسبب بالسبب هنا لا يصلح طريقا لاستعارة المسبب عن السبب
 باتفاق الخصم ايضا هذا في الاتصال الذاتي لكن النزاع ينشأ وبين الخصم
 في الاتصال من حيث المعنى وعندنا هذا معدوم في الاصل ايضا لاستغنائه عنه
 اعلم ان المراد من الاتصال ان يكون احدهما سببا للآخر وهذا كاف في المجاز
 على ما ذهب اليه المحققون فلا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام الى الاتصال بين
 السببين ايضا مثلا الفاظ التملك الفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المنة
 لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة (قوله قال الشافعي يقع العكس
 ايضا) اى قال الشافعي يصح ان يستعار الطلاق للعق كما يصح عكسه (قوله
 لكن لا بطريق السبب على السبب بل بطريق الاستعارة) يعنى قال الشافعي
 طرق المجاز كثيرة فاستعمال الطلاق في المتق من حيث المسببية فيجوز استعماله
 بطريق الاستعارة لكونه متشابهة في المعنى والتشابه في المعنى طريق من طرق
 الاستعارة كالشابه بين الاسد والانسان في وصف الشجاعة وبين الحمار والبلبد
 في وصف البسالة (قوله اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية والزرهم الخ)
 من قوله اذ كل منهما الى قوله قلنا مذكور في التوضيح به سارته يعنى الدليل
 على التشابه انهما بنيا على الاسقاط والسراية في اللغة والشرع اما في اللغة فيقال
 اطلقت البعير اى ارسلته ويقال اعتقت الطير اى خلتها فثبت انهما في اللغة اسقاط
 واما في الشرع فالطلاق رفع قيد ملك النكاح والعتاق رفع قيد ملك العيّن وكلا
 بمعنى الاسقاط في الشرع ايضا ويقال اسقاط الحق فيهما واما السر سارته فانه

اذا طلقها نصف الطلاق يقع الطلاق الكامل كما اذا اعتق نصف العبد
 يمتنع الكل عندهما وعنده اذا كان موسرا كذا في البرهان ولما اللزوم فانهما
 لا يرتدان بالرد ولا يحتمل النسخ والتعاقب بعد الايجاب فاذا ثبت التشابه صح
 الاستعارة لان المناسبة في المعاني من طرق الاستعارة مثل المناسبة في الاسباب (قوله
 قلنا في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتناق اقوى من ازالة القيد الذي هو الطلاق)
 توضيحه ان الاعتناق اثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه ان يقال عن الطير
 اى الفرخ اذا قوى وطار عن ذكره اى عشه ومن هذا المعنى وهو القوة يقارعتاق
 الطير لكون اسبها وهو البازي والصقور والشاهين لزيادة قوة فيها فيقال عتقت البكر
 اذا ادركت اى بلغت لزيادة الفسوة وهذا المعنى في العتق شائع في كلام العرب
 والمراد من الفسوة الشرعية اهل الولاية والشهادة وسائر التصرفات وكذا معناه
 الشرعى لان الرق ثابت على المكمل حتى يسلب عنه الولايات كلها وصار كالبهائم
 والجماد وسلطان المالكية ساقط عنه فثبت ان الاعتناق اثبات القوة الشرعية
 لغة وشريعة وليس بين ازالة قيد النكاح ان العمل القوة الشرعية التي ثابتة للمرأة
 قبل النكاح ومع النكاح بالاهلية والعقل والبلوغ عملها من الزوج بزواج آخر
 والخروج والبروز وبين اثبات القوة الشرعية بعد العدم اى بعد صارت
 معدوما بالاستيلاء والقهر عليها مشابهاة كما ليس بين اطلاق الحى برفع القيد
 عن المحبوس وبين احياء الميت حقيقة فلهذا الاكن استعارة الجمار للرعى والاسد
 على الجبان واما ضعف معنى الطلاق المستعمل في العتاق فان معنى الطلاق الذى
 وضع له اسمه وهو رفع القيد لان الطلاق عبارة عنه في اللغة وما احتمل محله وهو
 نوع حبس ثبت حقا للزوج على الزوجة فانكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب
 المالكية عنها الا ترى ان الزوجة تملك الرقبة وسائر الولايات وهذا هو معناه لغة
 وشرعا وتوضيحه اما لغة فلان معناه في اللغة الارسال والتخليه يقال اطلق البعير
 اذا رفع عقاله واطلق المسجون اذا خلى سبيله واطلق العبد اذا رفع قيده واطلق
 الطير اذا ارسله واما شرعا فلان النكاح يوجب كونها محبوسة لحق الزوج حتى
 لا يجوز لها الخروج والبروز بدون اذنه ولا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب مالكية
 المال ولا ولاية الشهادة وان جميع التصرفات والولايات ثابتة لها بعد النكاح
 كما كانت قبل النكاح فالطلاق يرفع القيد ويرسل الحبس الذى ثبت بالنكاح وهذا
 هو القيد الذى احتمله المحل لا غير فلا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى
 المشابهة في الاستعارة هو المشابهة في المعنى الخاص المشهور بينهما فلا يجوز

الاستعارة بمعنى غير مشهور بينهما والجازات استعارة السم عن الشهد والسماء
 عن الأرض وجميع المتضادين عن اضدادها باعتبار المشابهة في الشبهة والحدوث
 والوجود ولا يقول به أحد الا ترى ان العرب تسمى الشجاع اسدا للاشتراك
 في المعنى الخاص المشهور اللازم لا ينفك عن الماهية ولا يتصور الماهية بدونه
 مثل الشجاعة للاسد والبلادة للحمار ولان الابتلاء يسقط يعني ان الله تعالى امرنا
 بالاعتبار بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو رد الشيء الى نظيره بالوصف
 المؤثر ولو جاز الاستعارة والتعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولا العالم فضيلة
 على الجاهل في التعليل والاستعارة والجاهل نقبضة فاستوى العالم مع الجاهل
 وهذا مشتق بقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون فثبت
 ان الاستعارة انما تقع بوصف لازم مشهور له اثر الاختصاص لا بكل وصف عام
 يكون له وغيره على سبيل العموم والايصال الامتحان وبصير الموجودات في الاحكام
 كلها متاسبة مع ان طريق المجاز انما وضع لظهور الفصاحة والبلاغة
 وايزداد الاحكام حسنا وطراوة وليتميز العاقل من غير العاقل والعالم من الجاهل
 والركى عن الغبي في ابداع الاستعارات والمجازات واستخراج غرائب التمثيلات
 واستنباط عجائب التشبيهات على وجه بديع ونظم قريب وتمثيل موزون وتشبيه
 مرق لقوله تعالى فوارى من فضة والله الهادي الى سبيل الرشاد (قوله لان المستعارة
 يجب ان يكون اضعف) في وجه الشبه كرجل الشجاع والرجل البليد من الاسد
 والحمار وهما ليس كذلك لان المشبه وهو الاعناق اقوى من المشبه به وهو الطلاق
 فلا يجوز الاستعارة من الجانبين لان السبب كان محضا فيصح اطلاقه على السبب
 فلا يصح اطلاقه على السبب المحض (قوله قد يكون مبنية على التشابه) يعني
 ان الاستعارة مبنية على التشبيه وقد يكون مبنية على التشابه بان يجعل احد الشبهين
 اصلا والآخر فرعاً وبالعكس فلا يكون المستعار له اضعف في وجه الشبه
 والمستعار منه اقوى واشد منه (قوله ويحصل المبالغة باطلاق احد المتشابهين
 على الآخر) وجعله هو هو ادعاء حتى صار المشبه من جنس المشبه به بان يجعل
 الرجل الشجاع فردا من افراد الاسدادعاء فكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع
 كاستعماله في حقيقة المفترس وكذا استعمال الصبح في غرة الفرس لان غرة الفرس
 صار مستعملا فيما وضعت له ادعاء وهو الصبح هذا مجاز عقلي (قوله وكون المشبه به
 اقوى في وجه الشبه) انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان
 اقول كون المشبه به اقوى في وجه الشبه في مجاز اقوى والاستعارة كلها مجاز ظاهري

عند الجمهور فيكون الاسد مثلاً موضوعاً للمشبه به لا المشبه ولا لاعم منهما فيكون
المشبه به اقوى في وجه الشبه لان استعماله في المشبه به يكون فيما وضع له وفي المشبه
في غير ما وضع له بيانه ان البيانين اختلفوا في ان الاستعارة مجاز لغوي ام عقلي
فذهب الجمهور الى انها مجاز لغوي بمعنى انها لفظ استعمال في غير ما وضع له
لعل قد المشابهة والدليل على ذلك ان الاستعارة كالسد مثلاً في قولنا رأيت اسداً
برعى موضوعاً للمشبه به اعني السبع الخصوص للمشبه اعني الرجل الشجاع
ولا لاعم منهما كالشجاع مثلاً يكون كل منهما حقيقة كاطلاق الحيوان عليهما
وهذا معلوم قطعاً بالنقل عن ائمة اللغة فتح يكون استعماله في المشبه استعمالاً في غير
ما وضع له مع قرينة نافية عن ارادة الموضوع له اعني المشبه به فيكون مجازاً لغوياً
فيكون المشبه به اقوى في وجه الشبه وهذا اعني قول المص اقول قد تقرر في ذلك
العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد الخ - انه ان الجامع
بين البابين مثلاً الشجاعة في المستعار منه اعني المشبه به يجب ان يكون ذلك
الجامع اقوى واشد من المستعار له اعني المشبه لان لفظ المشبه به مستعار فيكون
بمنزلة لباس عارية من المشبه به لاجل المشبه فيكون فرماً لاصلاً فيكون
ضعيفاً من الاصل فيكون منعا لقول المعترض (قوله قال صاحب المفتاح في
الاستعارة) اقول هذا دليل لدعاه كانه قال لانه قال صاحب المفتاح (قوله هي اذا
وجدت وصفاً مشتركاً بين ملزومين مختلفين في الحقيقة الخ) يعني اذا وجدت وصفاً
كالشجاعة مثلاً مشتركاً بين ملزومين مختلفين كالاسد والرجل لان وصف الشجاعة
مشترك بين اسد ورجل شجاع ملزومين مختلفين (قوله هو في احدهما اقوى منه
في الآخر) اي الوصف المشترك اعني الشجاعة في الاسد اقوى من الرجل لان
لفظ الاسد موضوع له (قوله وانت تريد الخاق الاضعف بالاقوى على وجه التسمية
بينهما الخ) اراد بقوله وانت الخطأ الى المعترض حاصله ان المراد بالاستعارة
عند جمهور البيانين مجاز لغوي وهو موضوع للمشبه به لا للمشبه ولا لاعم منهما
وانت تريد المجاز العقلي وهو ان يدعى ملزوم الاضعف وهو الشجاعة من جنس
ملزوم الاقوى وهو الاسد بان تدعى دخول المشبه في جنس المشبه به بان يجعل
الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد فيكون استعمال الاسد في الرجل الشجاع
مثلاً استعمالاً فيما وضع له كاستعمال الاسد في الاسد فلا يكون مجازاً لغوياً بل عقلياً
بمعنى ان العقل تصرف وجه الرجل الشجاع من جنس الاسد وجعل ملبس
في الرائع واقفاً مجاز عقلي لبس بمعتبر عند جمهور البيانين وكلامنا في مذهب

الجمهور والمذهب المنصور ^{بمنهج} العقل مر دود بان الادعاء لا يقتضى كون الاستعارة فيما وضعت له للعلم الضرورى بانها مستعملة في الرجل اشجاع مثلا والموضوع له هو السبع المخصوص والمعتبر في الاستعارة والمجاز الاتصال والعلاقة بين معنى الحق والمجازى وفي الادعاء لا يوجد معنى الحقيقى (قوله وورد هذا المعترض الخ) هذا دليل اخر والجام الخصم بكلامه لانه قال ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد ثم اجاب بايراد نفسه مع تسليمه ان الجامع في المستعار يجب ان يكون اقوى واشد والمدعى ذلك والدليل على ذلك قوله مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى (قوله نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه) حاصله تسليم التشبيه مبنيا على التشابه وتسليم عدم اشتراط قوة وجه الشبه في التشابه لكن فرق بين التشبيه وبين الاستعارة وكلامنا في الاستعارة لافي التشبيه وفي هذا المحل كلام كثير لكن لا يساعد المقام (قوله وكذا ينقد) اى كانه قد اطلق بلفظ البيع ينقد اجارة الحر بلفظ البيع بلا عكس بناء على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس قال بعض مشايخنا ان البيع لا ينقد بلفظ الاجارة والاجارة ينقد بلفظ البيع (قوله حتى لو قال بعثت نفسي منك شهرا بعمل كذا) ينقد اجارة يعنى لو قال الحر بعثت نفسي شهرا بدرهم لعمل كذا ينقد اجارة لان انعقاد الاجارة بلفظ البيع يتصور في الحر (قوله ولو ترك واحد من القيود يفسد العقد) اى عقد الاجارة بلفظ البيع لان البيع اذا كان مضافا الى الحر مع بيان المدة والثمن والعمل ينقد الاجارة واما اذا كان البيع مضافا الى الحر لا ينقد لانه مضاف الى غير محله وكذا اذا لم يبين المدة والثمن والعمل يفسد عقد الاجارة فلا بد من بيان كل منها (قوله ولو قال بعثت منك عبدى بكذا فان لم يذكر المدة ينقد بيما) اى بالاتفاق لان ركن البيع صدر من اهله الى محله فوجب القول بالنفاذ لامكان العمل بالحقيقة مع تعدد شرط المجاز وهو بيان المدة فلا يمكن محله على الاجارة (قوله فان ذكرت) اى المدة في اجارة العبد بلفظ البيع فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي ينقد اجارة كذا في الاسرار اقول بيانه ما قاله صاحب البرهان وان كان مع بيان المدة بان قال بعثت منك عبدى شهرا بدرهم فهذا الرواية في انعقاده ويجوز ان ينقد اجارة لانه ذكر في الاسرار اهل المدينة يسمون الاجارة بيما فعلى ذلك التعارف يجوز واذا جاز في تعارف اهل بلدة جاز في غيره اذا اتفق العاقدان عليه ويجوز ان لا ينقد اجارة كما اشار اليه فخر الاسلام في قوله ويتصور ذلك في الخروج ينقد بيما صحيحا لا يمكن العمل

بالحقيقة لان المحل قابل للحقيقة ويحمل على تأجيل الحمل كما هو المعهود في قولهم
 بعثك هذا الى شهر فكذا هذا انتهى اقول هذا موافق بقاعدة الاصول ان الحقيقة
 اصل والمجاز خلف عنها بالاتفاق والمصير الى المجاز موقوف على تعذر الاصل
 وهو العمل بالحقيقة فلا نعتذر فيه فيحمل عليها (قوله لكنه لا يصح) لان شحدا
 رحمه الله ذكر في اول كتاب الصلح من المبسوط اذا قال بعث منك منافع هذه
 الدار شهرا بكذا لم يحز (قوله ليس بفساد المجاز) يعني عدم انقضاء الاجارة بل غلط
 البيع ليس بفساد في الاستعارة لان استعارة البيع للاجارة جائز لنفسه (قوله
 لا تصلح محلها) اي النفقة لا تصلح محلا لاضافة العقد اليها (قوله انكونها
 معدومة) اي انكون المنفعة معدومة وليس في مقدور البشر ان يجاها حتى
 لو اضاف اليها الاجارة لم يحز يعني اذا قال اجرت منافع هذه الدار منك بكذا
 الى كذا لم يحز فكذا اضافة البيع الذي يستعارها بل بطريق الاولى وانما انعقد
 الاجارة بلفظ الاجارة اذا قيم العين مقام المنفعة فكذا فيما يستعارها وهو البيع
 يجب اقامة العين مقام المنفعة فصار عدم الجواز في اضافة البيع الى المنفعة
 كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهو المحرم من النساء فانها اذا لم يكن محلا
 لاضافة النكاح اليها حقيقة لم يكن محلا لاضافة البيع المستعار للنكاح فكذلك
 المنافع لما لم يكن محلا لحقيقة الاجارة فلا يكون محلا لما يستعارها وهو البيع
 ثبت ان الفساد لعدم المحل لاضافة لافساد في الاستعارة وشرائطها (قوله
 او عا ما دخل فيه الحقيقي) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول المالك والاجارة
 والعارية اقول حاصله اذا اضاف الدار الى فلان فانما يراد بالاضافة نسبة
 السكنى اليه وفي نسبة المالك نسبة السكنى موجودة لا محالة فيتناوله عموم
 المجاز **ك**ذا في البردوى ومخصوله ان قوله لا ادخل دار فلان يحتمل
 النسبتين والاصل في الاضافة نسبة المالك فقلنا ان هذه الاضافة تستعار
 عن نسبة السكنى يعني لا ادخل دارا مسكونة لفلان او موضع سكنى لفلان
 بدلالة حال الخالف لان الخامل عليه البعض والعداوة والدار بنفسها لانعادي
 ولا تهجر عادة وانما يبعد ويهجر البعض صاحبها فكان المقصود من هذه
 الاضافة نسبة السكنى لانسبة المالك فيدخل في عموم هذا الكلام العارية والاجارة
 والمالك كذا ذكر في كتب الفقه وكذا في قوله لا اسكن دار فلان وذكر في اصول
 الامام السرخسي انه لو دخل دار فلان وهو ليس مسكونة له لا يبحث وذكر في فتاوى
 الظهيرية انه لو دخل دار فلان وهو ليس بساكن فيها يبحث فهنا جمع

بين الحقيقة والمجاز فلهذا قيل ان يقع الجواب على مذهب من جوز الجمع بين الحقيقة والمجاز ويحتمل ان يكون المراد دارا منسوبة الى فلان فهذا يتناول نسبة الملك ونسبته (قوله اولاً نحو لا تتبعوا الصاع بالصاعين) بمعنى لا يدخل في ذلك العام المعنى الحقيقي نحو لا تتبعوا الصاع الخ وفي هذا المحل كلام طويل غاية ان انتهى مضافاً الى المعيار من حيث المظروفة فقط ولا يتناول المعيار المخصوص وهو الصاع لان بيع الصاع الجديد المصنع بالصاعين الباليين جائز بلا نزاع (قوله وحكمها ايضاً جواز نفيها) اي نفي الحقيقة يعني اذا اطلق لفظ الاسد على الرجل الشجاع فيكون مسمى مجازاً يصح ان يقال ان الرجل الشجاع ليس باسد حقيقة كما يصح نفي الابوة عن الجد مع ان الجد يطلق على الاب يقال للجد اب مجازاً لكن يصح نفيه عنه كما يقال للجد ليس باب في نفس الامر حاصله ومن حكم الحقيقة ان لفظ الحقيقة لا يسقط عن المسمى بحال ويصح اطلاقه على موضوعه ابداً ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسماه اول به من غيره فاذا استغير لغيره احتمل السقوط يقال للوالد اب ولا يني عنه بحال ويقال للجد اب مجازاً ويصح نفيه لان الحقيقة موضوع وهذا مستعار وكانا كالملك والعارية (قوله اعلم انهم قالوا صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر) يعني قال مشايخنا ان صحة نفي المعنى الحقيقي الذي وضع لفظ معلوم عند العقل وفي نفس الامر (قوله عن المعنى المستعمل فيه) قوله عن المعنى متعلق بالنفي ونسبته فيه راجع الى اللفظ (قوله علامة كون اللفظ مجازاً الخ) خبران حاصله صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ الاسد عن المعنى وهو الشجاع المستعمل في لفظ الاسد كما يقال الشجاع ليس باسد في نفس الامر علامة كون لفظ الاسد في الرجل الشجاع مجازاً لان احدهما موضوع والاخر مستعار له فيصح نفيه عن المعنى الحقيقي للفظ (قوله وعدم صحته علامة كونه حقيقة) اي عدم صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ حقيقة كما يقال الاسد الحقيقي ليس باسد حقيقة لان نفي الشيء عن نفسه لا يجوز كما لا يجوز ان يقال الموجود ليس بموجود للشاقص (قوله لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة الخ) الام متعلق بقوله فبدوا والمعنى ان النفي ربما يصح لغة مع كون اللفظ حقيقة لغوية ولا يصح قاعدة كون اللفظ الحقيقة لا يصح نفسه لانه يصح في قوائمه ليس زيد بانسان نفي الانسانية وهي معنى الحقيقي للانسان واما بقيد نفس الامر وهو الحيوان الناطق لا يصح نفيه اقول الاولى في المثال ان يقول كمن حلف لا بأك كل من هذا

الدقيق لا يبحث بالاكل من عينه عند بعض متساخطينا كما اذا حلف لا يأكل
 من هذه الشجرة فأكل من عين الشجرة لم يبحث ايضا وكذا من حلف لا يسكن
 هذه الدار فانتقل من ساعته وكذا من حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرح فئات
 المجروح بعد اليقين من ذلك الجرح لا يبحث لان مقصود الحالف منع النفس
 عما في وسعه منع الجرح الموجود قبل اليقين وكذا من حلف ان لا يخلق امرأته
 وقد تناق طلاقها بدخول الدار لان المقصود من الحلف منع النفس في المستقبل
 لا في الماضي وانت عرفت ان في هذه المسائل يجوز في الحقيقة لغة لا في نفس الامر
 الا ترى ان اكل الشجرة متعذر وكذا الباقى فيكون المسمى مهجورا فيصير
 بمنزلة الاسماء فلا يرد النقص بقوله وجوز نفيها عن المسمى لانه لاحقيقة
 في الكلام لهذه المسائل لكن الاولى ان يقول في المتن الان يكون مهجورا كما قال
 فخر الاسلام (قوله فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق) اى عدم صحة نفي المعنى
 الحقيقي عن المجاز المستعمل في الجزء واللازم المحمولين نحو الانسان ناطق وناطق
 انسان او الانسان كاتب والكتاب انسان متحقق مع انه مجاز لاحقيق فيشكل
 (قوله واجيب عنه بانه يصح نفي مفهومه المطابق) اى يصح نفي مفهوم الانسان
 اعنى الحيوان والناطق عن المراد من الناطق والكتاب وهو مفهومهما فقط
 لا ما صدق عليه لان حقيقة الانسان بمجموع الحيوان الناطق والحيوان الكاتب
 لاجزائهما فلا يكون مستعملا في تمام ما وضع له فيكون مجازا فيصح نفيه بان يقال
 ليس مفهوم الانسان بناطق فقط بل بمجموعهما فلا يرد الاشكال حاصله استعمال
 اللفظ بالزيادة والنقصان يكون مجازا عند الجمهور (قوله اذا استعمل اللفظ
 الموضوع للعامة والخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي
 عن الخاص) اقول هذا اليراد ليس بوارد الا عند من يجوز استعمال كلمة من
 وما الذى مثلا في الخاص وهذا ضعيف والمذهب المنصور ان كلمة من يحتمل
 العموم والخصوص لان اصله مبهم في ذوات من يعقل فانك اذا قلت من في الدار
 استقام الجواب بالواحد فيقال زيد كما استقام بالجمع فيقال فلان وفلان وفلان
 لان من وما الذى عام بمعناه دون صيغتها وقول المشايخ اصلها العموم باعتبار كثرة
 الاستعمال فيه لا بالوضع واما سائر الالفاظ العامة فلا يستعمل في الواحد حقيقة
 فالتفصيل في البرزوى وشروحه

فصل في المجاز خلف عن الحقيقة قوله ويخلفها أى المجاز الحقيقة الخ
 أى يخالف المجاز الحقيقة يعنى يكون المجاز خلفا عن الحقيقة وفرعا لها لا متعاضدا

اجتماعهما فخر ادين بلفظ يؤخذ باتفاق العلماء (قوله ثم اختلفوا في ان الخليفة
 في حق التكليم او في حق الحكم) اعلم ان ههنا احكاما متفقة واحكاما مختلفة
 اما المتفقة فاربعة الاول ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ يقال لفظ حقيقة
 ولفظ مجاز والثاني ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق والثالث ان المصير
 الى المجاز موقوف على تعذر العمل بالحقيقة والرابع ان حكم المجاز حكم الحقيقة
 كالحكم اثابت بعد الوكيل الموكل يساوى حكم الموكل فان الوكيل اذا اشترى
 جارية للموكل يجوز وطئها كما واشترى لنفسه (قوله فقال ابو حنيفة في حق التكليم
 لا الحكم) اى لافى حق الحكم يعنى اذا قال الرجل لعبد ه هذا ابني وهو اكبر سنا
 منه يعنى عند ابى حنيفة فيكون قوله هذا ابني خلفا عن قوله هذا حر (قوله
 لانهم) اى المجاز والحقيقة من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة الا ترى انه يقال
 لفظ حقيقة ولفظ مجاز (قوله اى من حيث العربية سواء صح معناها او لا) حاصله
 المجاز خلف عن الحقيقة في التكليم لافى الحكم بل المجاز في الحكم اصل الا ترى
 ان العبارة تتغير باللفظ دون الحكم فكان المجاز تصرفا في التكليم فبشترط صحة
 اصل التكليم من حيث افادة المعنى في نفسه وذلك بان يكون مبدءا وخبر الموضوعين
 الايجاب بصيغته كما في قوله هذا ابني فاذا وجد صحة الاصل وتعذر العمل
 بحقيقته لكونه اكبر سنا منه وله مجاز متعين وهو الحرية صار مستعارا لحكمه
 بغيرية كالتسكاح بلفظ الهبة والبيع كذا في البردوى (قوله ولا بد من امكان الاصل
 بالذات وامتناعه بالعرض لا يخلفه خلفه) يعنى ومن شرط الخلف ان يتعقد السبب
 الاصل اعنى حكم الحقيقة على احتمال الخلف وامتنع وجود الاصل بعراض
 كمن حلف ليمسن السماء ان اليمين انقضت للبر وهو الحكم الاصلى لاحتمال
 وجود الاصل لانه من الممكنات كعراج النبي وعروج عيسى وادريس والملائكة
 مع انه محسوس البشر في الجملة لكنه متعذر لانه غير معد وحقبة للبشر فانه قد
 اليمين في حق البر ثم يثبت الحنث فيلزم الخلف وهو الكفارة (قوله حتى اذا امتنع
 الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا) اى لم يتعقد الحكم الاصلى
 وهو البر كما في اليمين الغموس لانه كذب صريحا فلا يحتمل الخلف وهو الكفارة
 فلا يتعقد خلفه اقول لا وجه لذكر قوله ولا بد من امكان الاصل بالذات الى قوله
 حيث لم يجب الكفارة الخ في قول ابى حنيفة بل يجب ذكره في قول الامامين
 كما ذكره البردوى لان تصدير حكم الحقيقة ليس بشرط الخليفة عنده بل تصور
 الاصل ليكون من حيث العربية يعنى تصور الاصل بتصور المبتدأ والخبر

وتصور الاصل في قوله هذا ابي وهو كبرسنا منه تغيير ممكن فيكون المجاز خلفا
عن لفظ الحقيقة اعني هذا حربان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم
باللفظ الحقيقة ثم الحكم يثبت بلفظ المجاز ابتداء على سبيل الاستبدال بيانه ان قوله
هذا اسد الانسان الشجاع خلف عن قوله هذا اسد الحيوان المخصوص
دون هيكل المخصوص فاطلاق لفظ الاسد على الانسان الشجاع جائز بالاجماع
مع انه لا يتصور ان يكون للشجاع ذلك الهيكل فان قيل كيف يتصور ان يكون
اللفظ الواحد وهو قوله هذا اسد مجازا عن قوله هذا اسد لان الخلف لا يكون
من الخلف عنه قلت هذا اللفظ ليس بموضوع لهين ذلك اللفظ بل هو موضوع
لمثله فيكون خلفا ولان الشيء يختلف باختلاف الصفة كالصير يصير خيرا مع
ان الذات باقية ثم يصير خلا مع ان اصله من ماء العنب فكذلك لفظ الاسد
يختلف باختلاف الاستعمال على الموضوع الاول والثاني كذا في البرهان (قوله
وقالا في حق الحكم الخ) بيانه فحين قال لعبد وهو كبرسنا منه هذا ابي لم يمتنع
عندهما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له وهو البنية اصلا اي لاعقلا ولا شرعا
فصار لغوا لاحكامه فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه في شبات الحكم
ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على احتمال الخلف وامتنع وجوده
بعارض كذا في البردوى وانت خبيران محل ذكر قوله ولا بد من امكان الاصل
بالذات وامتناعه بالعرض الخ هذا المحل اعني قول الامامين لا قول ابي حنيفة
(قوله قلنا في الجواب عن قولهما) يعني قال ابو حنيفة مجيبا لهما هذا تصرف في التكلم
فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان من قال لامرأته انت طالق الفسا
الاتسامة وتسعة وتسعين فانه يقع واحدة ذكره في المشتق والنجاش مازاد
على الثالث من طريق الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء تصرف
في التكلم بالنسبة فصحيح فكذلك هذا لما كان تصرفا في التكلم صحيت الاستعارة به
الحكم حقيقة انتهى كلامه (قوله هو) اي استعمال المجاز (قوله التصرف
اللفظي الخ) اي تصرف في اللفظ دون المعنى لان الخليفة في اللفظ والتكلم عنده
دون المعنى (قوله فلا يتوقف على صحة الحكم) اي لا يتوقف صحة التصرف
في اللفظ على تصور الحكم فضلا عن صحته كالاستثناء لان الاستثناء تصرف في التكلم
فصحته لم يتوقف على تصور المعنى لانه منع صدر الكلام وصار نكلا بالباقي
بعد الثبوت (قوله فان من قال الخ) الغاء تفسير وتوضيح (قوله فانه يقع واحدة
من حيث الاستثناء ولم يقع اكثر من واحد وهو الثالث) قيل هذا استثناء الكل

من الكل من حيث المعنى لا يتحقق إيجاب الالف إيجاب الثالث وفي استثناء تسعة
وتسعة وتسعين استثناء الثالث فينبغي ان لا يصح اقول هذا غلط عظيم لانه
ليس باستثناء الكل صورة ولا معنى اما صورة فلانه يجب ان يستثنى لفظ المستثنى منه
بعينه مثل ان يقول الالف ا واما معنى فلانه يجب ان يستثنى جميع اجزاء المستثنى منه
فردا فردا مثل ان يقول انت طالق ثلاثا الا واحدة وهذا صحيح بالاتفاق
مثل ان يقول نسائي طوالت الافاطمة وعائشة وزينب وحفصة لم تطلق واحدة
منهن واما قوله فيه استثناء الثالث فمنوع بل فيه استثناء اثنين لان ما وقع
بالالف ثلث فاستثنى واحد منها (قوله ذكره في المتقى) اى ذكر الحاكم الشهيد
هذه الرواية في كتابه المتقى (قوله وايجاب ما زاد على الثالث باطل حكما وان صح
تكملا) اى والحال ان ايجاب ما زاد على الثالث من طريق الحكم باطل اذ الطلاق
لا يزيد على الثالث وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وقع الثالث والباقي
وبال عليه لمن قالت ان زوجهي طلقتي الفا فثبت ان صحة التكلم باعتبار صحة الاسناد
وان انصرف في التكلم بتوقف على صحة التركيب دون المعنى (قوله وكذا يجوز
لما كان تصرفنا في التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقي)
يعنى وكذا المجازى قوله هذا ابني لما كان المجاز انصرف في اللفظ بان نقل من الموضوع
الاصلي الى غيره صح المجاز بقوله هذا ابني لحكم حقيقته وهو الحرية وان لم يصح
معنى وحقيقته وهو ثبوت النبوة (قوله والاصل صحيح من حيث العربية)
اى الاصل وهو هذا ابني صحيح من حيث العربية لانه مبتدأ وخبر فثبت الحكم
وهو الحرية ابتداء على سبيل الاستبدال (قوله في رادبه لازم النبوة) اى راد
بلفظ المجاز وهو ابني حكم الحقيقة اى لازمها وهو الحرية لان من اوزم حقيقة
هذا الكلام وهو ثبوت النبوة عتقه من حين ملكه مثلا اذا قال لعلام صغير
مجهول النسب هذا ابني يثبت نسبه ويعتق عليه من حين ملكه فكذا اذا كان
اكبرنا منه يعتق عليه من حين ملكه فحمل هذا الكلام اقرارا به (قوله ويعتق
العبد عنده قال فخر الاسلام فعنى في القضاء انتهى) اى يحكم القاضي بعقده
وانما قال هذا الدفع شبهة وهو انه لما جعل اقرارا عن الحرية فانه كما ذب فيه
فينبغي ان لا يحكم القاضي بالعتق فاجاب بانه لا يحكم اقر على نفسه والاقرار في حق
المقر صحيح وفيه اشارة الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى وذكر الامام البرغرى
في طريقه صريحا انه لا يعتق (قوله تمسك بالطريق الاول) اى بالاستهارة
(قوله تمسك بالثاني) اى بالسببية كما سبق في استعمال البيع والهبة في النكاح

(قوله بخلاف النداء الى قوله لتصحيح المعنى عبارة البردوي) اقول هذا جواب
اشكال وهو ان يقال اذا نادى عبده وقال يا ابني لا يعتق والقباس ان يعتق
بطريق الاستعارة كما في غير النداء فاجاب بقوله لان النداء في اللغة موضوع
لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق المعنى واذا لم يكن المعنى مقصودا
لم يشتغل بتصحيحه بطريق الاستعارة (قوله هكذا يجب ان يعلم هذا المقام الخ)
اقول ليس بواجب ان يعلم هكذا لانه قال ابو حنيفة في رواية يعتق كذا في شروح
البردوي (قوله ووقرعه) اي وقوع العتق بيا حروبا مولاي مع وجود النداء
ايضا اقول هذا جواب لاشكال وارد على هذا الجواب وهو ان يقال يشكل
بما لو قال عبده يا حري يعتق وان كان هوندا كما لو قال انت حر فاستوى النداء وهو
قوله يا حري والخبر وهو قوله هذا حر وانت حر فاجاب بقوله لا يكون كل واحد منهما
صرحا فيه اي في الاعتراف يعني ان قوله حر موضوع للتخدير فيكون صريحا
فيه وعلم عليه فصارعينه قائما مقام معناه فلا يختلف معناه الموضوع بالنداء
والخبر فيعتق في الحالين بخلاف النداء والخبر في قوله يا ابني الا ترى انه لو اراد
ان يتكلم بكلمة من كلمات الخبر فسبق اسأله بقوله عبدي حري يعتق وان لم يقصد
الحرية فان قيل ذكر في المبسوط انه لو جعل اسم عبده حر اثم ناداه لا يعتق قلت
ان المقصود في الاعلام نفس الاحضار لا تحقيق الصفة فلا يمكن صفة الحرية
هذا اذا كان معروفا بهذا الاسم ثم ناداه فاما اذا لم يعرف بين الناس بهذا الاسم
يعتق بخلاف قوله يا ابني والفرق انه في يا حري ناداه بوصف يملك ايجابه وهو الحرية
وفي يا ابني ناداه بوصف لا يملك ايجابه اي البتة فلا يمكن ايجابه بالنداء في الحال
(قوله اما الاول) اي قوله يا حري (قوله فليكونه حقيقة فيه) اي فليكونه الاول يعني
الحر حقيقة موضوع في الاعتراف والتحرير بلا اشتراك فيصير على معنى الموضوع له
لكونه صريحا فيه ولا قرينة صارفة عن معنى الحقيقي (قوله واما الثاني) اي قوله
يا مولاي (قوله وان كان مشتركا) اي وان كان لفظ المولى مشتركا بين العبد والسيد
وابن العم والجوار والناصر (قوله احد معانيد) اي احد معاني المولى المعتق والاخر
المعتق بالكسر (قوله لا يليق الا هذا المعنى) اي لا يناسب بل لا يتصور الا معنى المعتق
بالفتح لان العبد لا يعتق سيده فيعتق بلانية اقول في قوله لكن في العبد لا يليق
الا هذا المعنى فيعتق بلانية نظرا لان احد معانيه الناصر فيليق في العبد هذا المعنى
فتأمل (قوله لان المشترك المقترب بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح) مثلا لو قال
هذا اخي لابي وام يعتق بقرينة الاب والام لان الاخوة اسم مشترك يعني الاخوة

في المنسب قال الله تعالى فان كان له اخوة رجالا ونساء وفي الرضاع فان اخوك
من الرضاع وبمعنى الاتحاد في القبيلة والى اخاهم هوذا وبمعنى الاخوة في الاسلام
انما المؤمنون اخوة وبمعنى المواجاة اخا رسول الله بين اصحابه فلا يكون حجرا في الحرية
بدون البيان واما بالبيان فيكون المراد الحرية لا غير كذا في الاصول (قوله ولذا) اى
ولا يكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق اذ المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شأن
الحذف ان لا يراحم الاصل ولا ينافيه الخ اقول ان الحقيقة والمجاز اذا اجتمعا
في كنه العمل بالحقيقة متى امكن فسقط المجاز فلا يعمل به لان المستعار لا يراحم
الاصل يعني ان المجاز لا يعارض الحقيقة مثاله قولنا في الافراء انها الحبض
لان القرأ الحبض حقيقة وللطهر مجاز لانه مأخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة
هذه العبارة لغة وذلك صفة الدم المتجمع واما الطهر فانه وصف به مجازا لمجاورة
يعنى ان الطهر ليس بشئ مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحبض في الرحم وزمان
الطهر فيكون مجازا لمجاورة الاجتماع في زمان الطهر ولان معنى القرأ لغة الانتقال
يقال قرأ النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والدم ينتقل من العروق الى الرحم
فيكون الانتقال بالحيض لا بالطهر فيكون صفة للدم المنتقل فصار بهذا الدليلين
ان القرأ حقيقة للحيض مجاز للطهر وان كان الاشتراك هو المختار فيه وبهذا عرف
ان المذكور في اول الكتاب انه هو المشترك لا يناقض المذكور هنا فان قيل ان الطهر
ينتقل الى الدم فكيف يكون حقيقة في الحبض مجازا في الطهر على الدليل الثاني
قلت الطهر المطلق ليس بقرء بالاتفاق يعني لا يسمى قرأ وانما المراد الطهر
المختل بين الدمين حتى يسمى قرأ بسبب المجاورة ولان الطهر امر اصلي
فلا يوصف بالانتقال لان الانتقال انما يكون بعارض فيكون حقيقة للحيض
ولان الحبض هو المنتقل اليه والمنتقل عنه فيكون اولى بهذا الاسم ولان الصبغة
التي تنتقل منه الى الحبض لا يسمى طهرا بالاجماع فثبت ان القرء حقيقة للحيض
وذكر الامام البرغرى ان الطهر لا يأخذ اسم الطهر الا بمجاورة الدم فان كل
طهر لا يطلق عليه اسم القرء فكان جعله اسما للدم اولى وكذلك التماسك بالجمع
في لغة العرب فيكون حقيقة في الوطئ لان الاجتماع فيه ويسمى العقد نكاحا
بجاء لانه سببه حتى يسمى الوطئ جماعا فكانت الحقيقة اولى وامثلة هذا اكثر
من ان تحصى كذا في البردوى (قوله الاعمشقة كاكل النخلة) يعني اذا سلف
لا ياكل من هذه النخلة فاكل عينها الميخنة لان اكل عين الشجرة معترضة فيصير
الى المجاز وهو الرطب والتمر وثمنها (قوله او هجرت بان يتركه الناس وان تسير

الوصول اليه كوضع القدم الخ وان وصلية واحتراز عن المنعسر كالحقيقة
 المتعذرة مثل النخلة والدقيق واما الحقيقة المهجورة بين الناس كوضع القدم مجاز
 عن الدخول لانه موجب والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه
 كذا في البردوي حاصله لو حلف لا يضع قدمه الى دار فلان يكون مجازا عن قوله
 لا يدخل دار فلان اما حقيقة وضع القدم لا يصير مجازا عن حقيقة الدخول
 لهذا ذكر في حواشي البردوي انه عبارة عن الدخول لانه موجب يعني الدخول
 موجب وضع القدمين لان وضع القدمين سبب الدخول فاستعير السبب للسبب
 فان قبل الاستمارة موقوفة على النية والنية الخائف فلنا حملنا على الدخول
 بدلالة مقصودة الخائف لان مقصوده منع النفس عن الدخول لا عن وضع القدم
 مجردا فصار كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق يتناول الركوب والتعل والخفاء
 فيبحث في الكل باعتبار الدخول لا باعتبار وضع القدم ولهذا لو وضع قدميه
 ولم يدخل لا يبحث فيه ذكره في فتاوى قاضيهان ونظيره مطلق الرقبة فان باعتبار
 مطلق الرقبة تخرج عن عهدة التكفير في غير القتل لا باعتبار كونها مؤمنة
 او كافرة او صغيرة او كبيرة بل باعتبار وجود الرقبة وكذلك ههنا يجب باعتبار
 الدخول سواء كان راكبا او حافيا او متعلا كذا في الشروح (قوله وقيل المتعذرة
 ما لا يتعلق به حكم وان تحقق) يعني قال بعض مشايخنا من حلف لا يأكل من هذا
 الدقيق واكل من عينه لا يتعلق به حكم الحنث كما اذا حلف من هذه الشجرة
 فاكل من عين الشجرة لم يحنث ايضا والفرق بين النخلة والدقيق ان الحقيقة في النخلة
 غير صالحة للاكل اصلا وفي الدقيق صالح لكن يتعسر الوصول حتى لو تكلف
 باكل النخلة لا يحنث بالانفاق ولو تكلف باكل الدقيق يحنث في قول ولا يحنث
 في قول (قوله والمهجورة قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز مثل
 وضع القدم) فانه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخلها راكبا
 او ماشيا او حافيا او متعلا والدخول حافيا حقيقة له وضره مجاز وفيه جمع بين
 الحقيقة والمجاز فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه فيكون فردا من افراد
 المجاز لكن ذكر في المحيط اذا عني به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا
 لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء انتهى وكذا قال في السير الكبير
 في حر لما استأمن على نفسه وعلى الابناء فان الامان ثبت الابناء وابناء الابناء وفيه
 جمع بينهما باطلاق المجاز وعمومه فيكون فردا من افراده وكذا اذا حلف لا يدخل
 دار فلان ولا يسكن دار فلان فلا يحنث اذا دخل او سكن واراد مملوكة لفلان

او مستأجرة او عارية في يده والاضافة في الملك حقيقة وفي غيره مجاز وفيه جمع
بينهما هذا اذا لم يسم دارا بعينها ولم ينو الملك وغيره وكذا اذا حلف لا يسكن
هذه الدار فانتقل من ساعته بحيث عند زفر لان قوله لا يسكن دل على مصدر
نكرة وانعقد موقع النبي فيم قبة ساول جميع ما يتصور من السكنى في جميع العمر
فالقياس ان يحث وان شرع في النقل من ساعته لوجود حقيقة السكنى بعد
فراغه من اليمين وان قل لفوات شرط البر وهو استغراق عدم السكنى جميع
العمر واما عند مشايخنا ان زمان النقل من السكنى كان مستثنى من اليمين استحضانا
لكونه مهجورا (قوله عادة او شرعا فان المهجورة شرعا كالمهجورة عادة الخ) بشير
بقوله فالمهجورة شرعا الخ ان قوله عادة او شرعا متعلق بقوله او هجرت ويؤيده
ما قاله في الحاشية متعلق بقوله او هجرت لاتعلق له بقوله اذا تعذر انتهي
اقول هذا سهولا لان اكل عين الشجرة وعين الدقيق متعذر عادة فبمع تعلفه
في العادة قال صاحب الكشف ان اكل عين الشجرة لما كان مهجورا عادة للتعذر
فانصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان ثمرا وثمنه ان كان غير ثمرا انتهى
ثم قال المتعذر ما لا يتدرج في الوسع والمادة بالتعذر المذكور ههنا ليس عدم الذاتي
بل باعتبار العرف والعادة انتهى (قوله صير اليه) اي الى المجاز قال فخر الاسلام
صير الى المجاز بالاجماع لعدم المراجعة اقول فائدة هذا القيد يظهر بعد اسطر
عند قوله لا اذا تعارف واستعملت خلافا لهما الخ (قوله اما المتعذر فمكان يقول
والله لا اكل من هذه النخلة الخ) هذا ما ذكره فخر الاسلام ان المتعذر مثل الرجل
يحلف ان لا يأكل من هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا
انتهى اقول ان كان الحلف على الشجرة التي تؤكل فاليمين واقع على عينها كالربواش
وقصب السكر وان كان مما لا يؤكل فاليمين يقع على ثمنها ان لم يكن لها ثمر
كالخلاف وغيرها وان كان لها ثمر كالنخلة والكرمة فاليمين على ثمرها هذا نقل
عن ائمة الاصول قال فخر الاسلام وقيل بل الحقيقة لا يسقط بحال فيحث
والاول اشبه لان اصحابنا قالوا فمين حلف لا يتكح فلانة وهي اجنبية انه يقع
على العقد فان زنى بهما لم يحث فاسقطوا حقيقة لان المجاز مراد بالاتفاق
والحقيقة مهجورة شرعا وهفلا وعادة اقول في قول فخر الاسلام نوع ركائمه لانه
قال ولا صير الى المجاز بالاجماع ثم قال وقيل بل الحقيقة لا يسقط بحال فيحث
فتأمل (قوله بخلاف ما اذا قال لا اكل من هذه الشاة او نحوها) اي نحو الشاة مثل
الحلف ان لا يأكل من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة

غير متعذرة فلا يصار الى المجزأ فان قيل ان الحقيقة متعذرة في الشاة في حق الصورة
والعظم ومهجورة في حق اللحم بدون الطبخ عادة وكذلك النواة في الرطب قلت
الحلقة والكريمة ليستا بصالحتين للاكل بخلاف الشاة فانها صالحة في الجملة وكذا الرطب
صالحه الاكل فلا يكون متعذرة وابست بمهجورة أصلا كوضع القدم لان عينها
لا يؤكل طبخا وانما هجروا اكلها غير مطبوخ وكذا اكل الرطب مهجور بالنواة
بقوله واما المهجورة عادة اعلم ان الحقيقة المهجورة على نوعين عادة وشريعة
اما عادة كأن يقول لاضع قدمي في دار فلان (قوله فان الحقيقة اللغوية) اعني
وضع القدم بلا دخول او مع الدخول مهجورة عادة الخ يعني من حلف لا يضع
قدمه في دار فلان ان حقيقة المعنى اعني وضع القدم صافيا مهجورة والمجاز
وهو الدخول مراد عرفا فيبحث كيف دخل سواء كان حافيا او متعللا اورا كبا
(قوله حتى وضع القدم بلا دخول) لم يبحث مع انه حقيقة كذا ذكر قاضيهان
(قوله بل المراد معناه المجازي) وهو الدخول حافيا او متعللا اورا كبا فان قيل كيف
يكون مجازا في الدخول حافيا وهو وضع القدم حقيقة فيلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز قلت وضع القدم مجاز عن الدخول لانه موجب والدخول مطلق فوجب
العمل باطلاق المجاز وعمومه فلا يلزم الجمع بينهما (قوله واما المهجورة شرعا)
فكانت وكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدل والنزاع اذا اذن له
في الشرع الخ حاصله ان الحقيقة المهجورة مثل التوكيل بالخصومة فانه مهجور
شرعا لان الخصومة وهي المشاجرة والمنازعة حرام محض فيكون مهجورا شرعا
مثاله رجل وكل رجلا بالخصومة مطلقا لا يجوز اقراره قياسا وهو قول ابي يوسف
الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالمنازعة والافرار مسالمة وموافقة فكان ضد
ما وكل به والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده ويجوز اقراره استحسانا وهو قول علمائنا
لان حقيقة الخصومة حرام لقوله تعالى فلا تنازعوا فتفشلوا فيجعلناه مجازا
عن الجواب لان الخصومة سبب للجواب فاطلق السبب على المسبب وانما قلنا
انه مهجور شرعا وعادة لان التوكيل يصح بما يملك الموكل بنفسه والذي يملكه
الموكل بنفسه الجواب لانه المنازعة والانتكار لان من عادة الناس انهم اذا عرفوا
ان المدعى محق في دعواه شرعا لا يسعهم الانتكار لاشرا ولا عادة والمهجور شرعا
كالمهجور عادة الا ان ابا يوسف قال في قوله الاخر انه يصح اقراره في مجلس القاضي
وفي مجلس غير القاضي لانه لما قام مقام الموكل والموكل يصح اقراره في المجلس وغيره
وكذا التوكيل يصح اقراره فيهما وعندهما لا يصح اقراره الا في مجلس القاضي

لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا كان في مجلس القاضى لانه اذا خرج
 في مقابلة الخصومة من المدعى يسمى خصومة كما في قوله تعالى وجزاء سبعة سبعة
 مثلها والجزاء لا يكون سبعة وانما يسمى سبعة في مقابلة السبعة فكذلك الجواب يسمى
 خصومة في مقابلة الخصومة وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء والى قولهما
 اشار فخر الاسلام في قوله صرنا الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم
 لا يتصور الا في مجلس الخصومة وهو مجلس القضاء كما ذكرنا فيحمل لفظ التوكيل
 بالخصومة الى جواب الخصم مجازا عند الاطلاق فيناول الاقرار والانكار باعتبار
 عموم المجاز وهو انه جواب الخصم فان قيل وضع القدم مهجور مائة ولكنه
 داخل في عموم المجاز والمهجور شرعا لا يكون داخل في مجازه فكيف يكون المهجور
 شرعا مثله ولان حقيقة الخصومة حرام شرعا ووضع القدم حافيا ليس بحرام
 شرعا فلا يصح الحاقه به قلت وجه الالحاق ان الحقيقة متروكة في العرف
 والشرعى وهذا القدر يكفي الالحاق ولا يلزم في الالحاق ان يكون عاما في المشبه
 اعني من كل وجه (قوله فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة) يعني لما كان
 التوكيل بالخصومة مهجورا شرعا لان الخصومة وهى المشاجرة والمنازعة حرام
 محض فوجب العود الى اقرب المجازات كالبحت والمدافعة لانه وكما الى المنازعة
 لا الى ضد ما ذكره وهو الاقرار مسالمة وموافقة (قوله المدافعة غير الخصومة وكذا
 البحت اذا اريد به المجادلة الخ) فلا يكون مجازا بل وقع في المنهى عنه (قوله
 واذا اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها) اى اذا اريد بالبحت
 التفحص عن حقيقة الحال لاظهار الحق (قوله فهو عين الجواب) اى ذلك التفحص
 مجاز عن الجواب كما قال علماؤنا لان الخصومة سبب الجواب فاطلق السبب
 وهو الخصومة على المسبب وهو الجواب فذلك التوكيل بما عاكسه المؤكل وهو الاقرار
 لان المؤكل يصح اقراره وكذا من قام مقامه (قوله والخصومة لم تجعل مجازا
 عن الاقرار الذى هو ضدها) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا دخل الاقرار
 في التوكيل بالخصومة يكون الخصومة مجازا عن ضدها كما سبق فاجاب بقوله
 بل عمادات عليه القرينة كما هو الواجب اى بل الخصومة جعلت مجازا عن الجواب
 الذى دلت عليه القرينة فدخل فيه ضدها اعني الاقرار مجازا لكون الاقرار
 جوابا لكونه ضدها (قوله لا اذا تعارف المجاز) يعنى اذا كانت الحقيقة مهجورة
 شرعا وعادة صير الى المجاز بالاجماع واما اذا لم يكن الحقيقة مهجورة بالكلية
 بل تعارف المجاز مع استعمال الحقيقة فقيه خلاف بينه وبين الامامين اعلم ان العلماء

اختلفوا في معنى التعارف قال بعضهم المراد التعامل وهو مذاهب علماء البيع وهو
 قولهما وقال بعضهم المراد التفاهم أي المتبادر إلى الفهم في العرف وهو قول
 علماء النهر وهو قول شايخ العراق وهو قول أبي حنيفة والفرق بينهما مسألة اللحم
 فإن من حلف لا يأكل اللحم فكل لحم خنزير يحنث عنه لأنه المتفاهم من اللحم
 وهذا صواب عندى لأن كل لحم الخنزير يابس الذي من الخنزير مع أنه وقع فيه
 اجتهد الإمام ولا يحنث عندهما لأنه لا تعامل فيه لأن المراد لا يأكل اللحم عادة
 قال صاحب الكشف وعندى المراد من التعارف ههنا التعامل والتفاهم
 لأن الناس يفهمون من قوله لا يأكل كل حنطة كذا أي حنطة خبز وهو التعامل
 أيضا ففهم الخبز من الحنطة يعرف العمل والقول (قوله أعلم أن الحقيقة إذا
 كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا) مثلا لو قل لا جنبية إن شئت فقل فبعدى حر
 يقع على المجاز وهو المقيد لأن النكاح للوطئ حقيقة حتى لو زنى بها لا يحنث
 لأن المجاز مراد بالاتفاق والحقيقة مهجورة شرعا وعقلا وعادة ألا ترى أن من
 حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بصياها لأن هجران الصبي مهجور شرعا بقوله
 عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فلم يتقيد اليمين بزمان صباه بل جميع
 أزمنة وجوده حتى لو تكلمه بعدما كبر وشاخ يحنث أعلم أن ههنا مسائل أحدها
 ما إذا حلف لا يكلم صبي أو هذا الصبي وحكمهما أن اليمين يتقيد بزمان صباه
 في الأول ولم يتقيد في الثاني لأن الصفة في المعين لغو وفي الغائب معتبر كما سبق أنه
 إذا حلف لا يدخل هذه الدار فدخل بعدما كانت صحراء يحنث لأنها تعرف
 بالإشارة لا بالصفة بخلاف ما إذا حلف لا يدخل دارا فدخل دارا صارت صحراء
 لا يحنث لأن البناء صفة والصفة معتبر في الغائب وثانيها ما إذا حلف لا يأكل
 رطبا أو هذا الرطب وحكمهما أن اليمين يتقيد بوصف الرطوبة وثالثها إذا حلف
 لا يأكل لحم حل أو لحم هذا الحمل وحكمهما أن اليمين يتقيد بالوصف في المنكر
 ولم يتقيد في المعرف بالإشارة والأصل في المسئلة أن المحلوف إذا كان موصوفا
 بصفة فلا يخلو إما أن يكون الوصف داعيا إلى الحلف أو لا يكون داعيا فإن كان
 داعيا إلى اليمين يتقيد اليمين به سواء كان غائبا أو حاضرا منكر أو معروفا كما في يمين
 الرطب فإن وصف الرطوبة لما كان مضرا كان داعيا إلى منع النفس عنه فيتقيد
 اليمين بالوصف فيهما فإذا لم يكن داعيا إلى الحلف فكان المحلوف عليه منكرا
 يتقيد به لأن الوصف صار مقصودا وإن كان المحلوف معروفا بالإشارة لا يتقيد اليمين
 بالوصف نظيره لو حلف لا يأكل لحم هذا الحمل لم يتقيد اليمين حتى لو أكل

بعد ما صار كشيء يثبت لان الوصف وهو كونه حلالا لا يصلح داعيا الى اليقين لان
 من يتضرر بلحم الجمل يتضرر بلحم الكباش بالطريق الاولى فاذا لم يكن داعيا
 اليه والوصف اما لا يتقيد او لا يعرف فكونه حلالا لا يصلح للتقيد لما ذكرنا
 ففي التعريف والتعريف في الحاضر لغو لان الاشارة من اقوى وجوه التعريف
 فصارت تقدير الكلام لا با كل لحم بهذا الذات بخلاف قوله لحم حلال لان الوصف
 وان لم يصلح للتقيد لكنه يصلح للتعريف فيتعديه واذا عرفت هذا قلنا
 وصف الصبا بما يصلح داعيا الى اليقين بسوء ادبهم وقلة عقولهم وتناقل حالهم
 كما في الرطوبة وكان القياس ان يتقيد اليقين بزمان الصبا في الحاضر والغائب الا ان
 هجران الصبي حرام شرعا قال النبي صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا
 ولم يوقر كبيرنا فليس منا او عد على ترك الكلام معهم وفي ترك الكلام ترك الرحم
 فيكون منع النفس عن الكلام معهم حراما فكان مهجورا شرعا والله بمنزلة
 المهجور حارة فصار الى المجاز وصار تقدير الكلام لا اكلم هذا بطريق اطلاق
 اسم الكل وهو الصبي على البعض وهو الذات فاذا كلمه بعد ذلك والصفة الصبا يثبت
 لبقاء الذات فان قيل هجران الصبي حرام مطلقا سواء كان منكرا او مرفعا حاضرا
 كان او غائبا ينبغي ان لا يتقيد بزمان صباه في قوله لا اكلم صبيها وصار تقدير الكلام
 لا يتكلم ذاتا ما قلت القياس ما قلت بالنظر الى الحديث لكن صار الوصف مقصودا
 لكونه مرفعا للتعريف عليه فيتعديه كذا في البرهان (قوله والا ان لم يصير المجاز
 متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا) الا ترى ان التكاح للوطى حقيقة وللعقد مجاز حتى
 لو قال زوجه او لامته ان نكحتك فانت كذا يقع على الوطى بالاتفاق حتى
 لو تزوجهما بعد الطلاق والعناق لا يثبت لان العمل بالحقيقة مهما امكن لسقط
 المجاز وعلى هذه يخرج قول علما ثنائي رجل قال لعبد كذا اصغر سنا منه ومثله
 يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابني يعتق من طريق ثبوت النسب
 عملا بحقيقته دون مجازه لان ذلك العمل بالحقيقة ممكن فالنسب قد ثبت من زيد
 ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه بان يجعل النسب كانه ثابت
 بطريق الحقيقة للاحكام ولا يصدق فيما يرجع الى حق غيره وهو قطع نسب الغير
 والى ان يعتق بطريق ثبوت النسب اشار محمد في كتاب الدعوى والعناق ان الام
 نصير ام ولد له انتهى اقول وجسه الاشارة لو كان العتق بطريق المجاز لما صارت
 الجارية ام ولد له كما قال انت حر لم تصير الجارية ام ولد بل انما يعتق لاحتمال
 انه مخلوق من مائه فتصير الجارية ام ولد بهذا الاحتمال وقال في الجامع في رجل له

عبد واعبد ابن ولابنه ابنان في بطنين مختلفين وكل واحد منهما يصلح ابنا للمولى بان يكون كل واحد اصغر سنا منه فقال المولى بنى صحته هؤلاء ابني ثم مات قبل البيان انه يعتق من الاول ربه ويسعى في ثلثة ارباعه ومن الثاني ثلثة ويسعى في ثلثي القيمة ومن كل واحد من الاخيرين ثلثة ارباعه ويسعى كل واحد منهما في ربع قيمته ولو كانتا توأمين يعتق كل واحد منهما بكماله لان احدا التوأمين لا يفصل عن الآخر وعلى قياس تقرير مسألة الجامع لو كان لابن العبد ابن واحد لكان ابني وكلهم يولد بمثله انه يعتق من الاول ثلثة ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله لاحتمال النسب في المسئلتين لا للتحرير فلو كان هذا ابني مستعارا عن قوله انت حر لعنى في المسئلة الاولى من كل واحد ربه وفي الثانية ثلثة فثبت ان العمل متى امكن بالحقيقة سقط المجاز كذا في البردوي ووجه سهام العتق في الصحة والمرض مذكور في الكشف وابرهان فليراجعتم (قوله وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة الخ) اي وان صار المجاز متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنداي حنيفة العبرة بالحقيقة لان عنداي ح لما كان هذه الحليفة في التكلم لاني الحكم لان الحقيقة والمجاز صفة اللفظ دون الحكم ولان المتكلم تصرف في عبارة نفسه بان اقام عبارة مقام عبارة اخرى لم يثبت الحكم مقصودا بالعبارة الثانية دون الاولى فلا يكون لفظ المجاز مزاحا للفظ الحقيقة فيحمل اللفظ عاملا في حقيقة عند الامكان وانما يصار الى اعمال المجاز اذا نذر العمل باللفظ في حقيقة هذا معنى كلام فخر الاسلام (قوله وعندهما العبرة للمجاز) لان المرجوح وهو الحقيقة في مقابلة الراجح وهو المجاز الغالب المتعارف في الاستعمال ساقط بمنزلة المجهور اقول وجه الراجح ان حكم الحقيقة داخل في حكم المجاز وحكم المجاز لم يدخل في حكم الحقيقة فكان حكم المجاز اعم من حكم الحقيقة وهذا معنى قول المصنف رحمه الله لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المجهور فيكون حكم المجاز راجحا لعموم المجاز لانه يطابق على الحقيقة والمجاز معا فصار مستملا على حكم الحقيقة فصارا ولي (قوله والجواب) اي الجواب من جانب ابني حنيفة اليهما قال صاحب الكشف والدليل عنده ان العلة لا يترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال اليها في حد التعارض فبقى العبرة بالحقيقة وليس هذه كالمهجورة لانه لا تعارض ههنا انتهى فصارت الحقيقة اولى مثاله من حلف لا يا بل من هذه الخطة يقع على عينها دون ما يتخذ منه عنده لان عينها كقوله عادة لانها توكل بالقل ويتخذ منها الكشك والهريسة ولما كانت ما كقوله ينصرف اليين الى الحقيقة وهو كل عينها دون المجاز وهو ما يتخذ منها

كما في العنب فان اليمين ينصرف الى عينه دون ما يتخذ منه كذا في الهندوسى وشروحه
 واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة
 اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبارة الحقيقة بالاتفاق لان الاصل في الكلام
 هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض الاصل فوجب العمل بها وان كان المجاز اغلب
 استعمالا فعند ابي حنيفة العبارة الحقيقة وعندهما العبارة المجاز كذا في الكشف
 (قوله وقد يتعذر ان معا) اى وقد يمنع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد اعلم ان اللفظ
 له حقيقة ومجاز وربما يتعذر العمل بحقيقته ومجازه وربما يتعذر بمجازه دون حقيقته
 وعكسه مثاله هذا ابني وهو اكبر سنامنه يتعذر العمل بحقيقة هذا اللفظ وهو اثبات
 النسب دون مجازه وهو الخربة عند ابي حنيفة وعندهما يتعذر بمجازه ايضا كما سبق
 وفي الاصغر سنامنه وهو معروف النسب يتعذر العمل بحقيقته دون مجازه واذا قال
 لابن له من امة الغير هذا ابني تعذر العمل بمجازه بدون الملك دون حكم الحقيقة وهو
 الاخبار عن النسب (قوله اذا كان الحكم ممتعا) اى اذا كان حكم الحقيقة والمجاز
 نحو البنية والحرمة فيبطل الكلام قبل الحكم والمعنى واحد وقيل معنى الموضوع
 له هو البنية وحكمه هو الحرمة المؤيدة في مسئلتنا يعنى اذا تعذر اثبات معناه
 الموضوع واثبات حكمه اللازم ياغوا الكلام وقد حقق بعض الشارحين ان معنى
 بعض الكلام قد تعذر اثباته بطر يق الحقيقة واذا تعذر اثباته بطر يق الحقيقة
 تعذر بطر يق المجاز كما تعذر اثبات الحكم في المحارم بل لفظ النكاح تعذر بلفظ
 المستعار عنه كالبيع والهبة وغيرهما (قوله سواء كانت اكبر سنامنه الخ) بيان
 لقوله مطلقا يعنى لا يقع به الحرمة ابدا عندنا خلافا للشافعى الا انه اذا اصر على ذلك
 يفرق القاضى بينهما لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار
 ظالما منع حقها من الجميع لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار فصار ظالما فيجب
 دفع ظلمه على القاضى بالتفريق كما في الجلب والعنسة كذا في الكشف والبرهان
 فان قيل الظاهر ان يقول سواء كانت كبرى منه سنا قلت افعل التفضيل اذا اضيف
 الى نكرة جامدة او استعمل بمن كان مفردا مذكرا نحو هندا افضل من زينب وهندا
 افضل امرأة والهندان افضل امرأتين والهنود افضل النساء كما يقال هندا افضل
 قرشية وهندان افضل قرشيين والهنود افضل قرشيات كذا ذكره محمد بن الزكى
 في البديع وابو حيان في الارشاف والزر كنى في البرهان وغيرهم (قوله اما تعذر
 المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول) اى في اكبر سنامنه فظ لانها اكبر سنامنه (قوله
 واما في الثاني) اى واما تعذر المعنى الحقيقي في اصغر سنامنه (قوله لا يجوز ان يثبت
 مطلقا) اى في حق جميع الناس بان يجعل النسب ثابتا لها منه بالنسبة الى جميع الناس

بان يثبت منه فقط وينفي من اشتهر منه (قوله لا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير)
 اى لا يصدق اقراره فيما يرجع الى حق الغير وهو قطع نسب الغير لان نسب
 المرءة ثبت من اشتهر نسبها منه فلا يؤثر قوله هذه بنى في ابطال حق الغير
 لان اقراره لا يؤثر في حق الغير (قوله ولا يفي بطلب نفسه فقط) اى لا يؤثر اقراره
 في حق نفسه فقط ايضا يعنى لا يملك المقر ان يجعل النسب ثابتا في حقه بناء على
 اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضى كذبه لكونها معروفة النسب (قوله
 لان الشرع يكذبه) متعلق بالتمذد بالمقدر تقديره وامانة المذد المعنى الحقيقي في اصغر
 سنا منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت النسب
 فقام تكذيب القاضى مقامه بل تكذيبه اولى واشار محمد في عتاق الميسوط الى هذا
 المعنى فقال اذا قال لامرأته وهى معروفة النسب من الغير هذه بنى فانه لا يقع
 الفرق بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق النسب ولو اكدب نفسه بان قال
 خلطت لا يقع الفرق (قوله واما في الثالث) اى في مجهول النسب قال في الميسوط
 وان لم يكن لها نسبا معروفا فكذلك اى معروف النسب يعنى صار مكذبا شرعا
 اعلم ان فخر الاسلام وضع المسئلة في معروف النسب والحكم في مجهول النسب
 كذلك كذا نص في الاسرار فقال اذا قال الرجل لامرأته هذه بنى ولها نسب
 معروف اوليس لها نسب معروف وقال خلطت او اخطأت حل له ان يتزوجها
 واذا قال بعد العقد لم يحرم والدليل ما ذكرنا ان الرجوع عن الاقرار بالنسب قبل
 تصديق المقر له اياه صحيح كما صرح الرجوع في سائر العقود بعد الايجاب قبل القبول
 فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول من المقر له لاحتمال
 انتقاضه بالرجوع بخلاف العتق كذا في الشروح (قوله وامانة المذد المعنى المجزى)
 عطف على قوله امانة المذد المعنى الحقيقي يعنى المانة المذد العمل بحقيقة هذا الكلام
 تندر العمل بمجازه وهو التحريم سواء كانت في اكبر سنانته او اصغر منه معلومة
 النسب او مجهولة (قوله فاما ان يكون الحرمة) الظاهر ان يقول التحريم كما قال
 فخر الاسلام (قوله والاول باطل لانه مناف للتكاح) يعنى ان التحريم الثابت بهذا
 الكلام وهو هذه بنى اوضح معناه وهو البتة يصير منافيا للملك التكاح فلم يصح
 حقا من حقوق الملك لان المناقاة لا يكون من حقوق ذلك الشئ ولو جعل
 مجازا عن الطلاق المحرم لصار حقا من حقوق التكاح (قوله فالزوج لملك الخ)
 اعلم ان الزوج الواحد الذى يكون معه اخر وان كان زوجا ويقال للرجل زوج
 ولامرأته ايضا زوج وزوجة اقل وذكر الفراء ان زوجا المراد به الموثق فيه لقنان

زوج لغة اهل الحجاز وزوجة لغة تميم وكثير من قبس واهل نجد كل شئ قرن
بصاحبه فهو زوج له والزوجة الصنف ومنه زوج بهيج او يزوجهم ذكرانا وانانا
كذا في البحر وبهذا التقرير يظهر فساد ما قاله ابن كمال الوزير الزوجة غلامك
والمراد ههنا ان العبد لا يملك ولانه اثبات حرمة كانت منافية للملك النكاح بل له
ولاية اثبات حرمة هي من قواطع النكاح (قوله اذا بس له تبديل محل الحل) يعني
لبس في فطرة العبد تبديل المحل من المحل الى الحرمة المؤبدة والا يكون مشتركا
في الشرع (قوله وكذا الثاني لانه لبس من لوازم هذا الكلام الخ) الضميران
راجعان الى الحرمة باعتبار التحريم يعني كما كان الاول باطلا يكون الثاني وهو
قوله او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح باطلا ايضا لان التحريم لبس من موجبات
هذا الكلام ولذا زيد هذه بنى (قوله بل من منافياته) لان التحريم مناسف للملك
النكاح ومناف الشئ لا يكون من حقوق ذلك الشئ (قوله فلا يصح استعماله فيه)
اي لا يصح ان يستعار هذا الكلام لذلك التحريم (قوله ان التحريم الذي في وسعه)
وهو الطلاق (قوله لا يصلح اللفظ له) اي لا يصلح لفظ بنى للتحريم الذي في وسعه
وهو الطلاق (قوله والذي يصلح اللفظ له) اي البنينة التي تصلح لفظ بنى لها
لبست في وسع الزوج فلا يصح من الزوج اثبات التحريم بهذا اللفظ (قوله بخلاف
العتق بقوله هذا ابني) لان العمل بحقيقته في الاصغر سنانه ممكن على ماهر
وكذا مجازه فيه وفي الاكبر سنانه لان البنوة بعد ثبوت موجبها عتق بقطع الملك
كانشاء العتق ولهذا تأدت به الكفارة ويثبت به الولاء ولذا لو اشترى ابنه او ابنته
صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو موجب البنوة فيجعل كتابته
عنه وقدر القاضي الامام ابو زيد بهذه العبارة (قوله قول ينبغي ان لا يعذر المجازي)
عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي
بجنسه كما سبق انتهى حاصله ان لا يعذر المعنى المجازي في هذه بنى وهو التحريم
بان يكون المعنى الحقيقي وهو الحرمة المؤبدة سببا بجنس المعنى المجازي وهو التحريم
لا بعينه وهو الحرمة المؤبدة كانه قال هذه على حرام فيكون مجازا او كتابة عنه
كما سبق في رعيته ساغيا وفي استعمال البيع والهبة في النكاح الاترى يراد بالعتق
جنس البنات سواء حصل بالمطهر او غيره وكذا البيع والهبة استعمالا في النكاح
فالهما وضعا في الشرع ملك الرقبة والنكاح ملك المتعة وملك الرقبة سبب
ملك المتعة في الجارية فاطلق لفظ الموضوع للسبب ملك الرقبة واريد به المسبب
ملك المتعة سواء كان ملك المتعة بملك الرقبة او بملك النكاح اطلاقا لمسح الحقيق

للسبب المعنى المجازي يحسنه لابعينه وكذا هذه بنى اقول فيه بحثان الاول
 قد حقق بعض الشارحين ان بعض الاحكام قد تذر اثباته بطريق الحقيقة
 واذا تذر اثباته بطريق الحقيقة تذر بطريق المجاز كما تذر اثبات الحكم
 في المحارم بلفظ النكاح تذر بلفظ المستعارة كالتبعية والهبة وغيرهما وكذا هذه
 بنى فيكون القياس قياسا مع الفارق والثاني ان السبب في المقس عليه كامل لانه
 شرع لحكم السببية باجماع مشايخنا فيكون السبب علة للحكم واما فيما نحن فيه
 فليس فيه السببية المحضة فضلا عن الكمال بيانه ان قوله هذه بنى لو كان
 كناية عن قوله هذه على حرام كان كناية عن حرمة تلك الزوج اثباتها بملك
 او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم تلك الزوج اثباته بحق الملك
 لينفذ فيه ويلزمه بقوله فان تحريمها غير مملوك له بحق الملك غير لازم
 بهذا الكلام ولا نأخذ كما لو اخبر بحرمة في ملك الغير او اخبر به رجل آخر فقال
 انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعدد الملك
 من حيث قطع الملك لامن حيث اثبات حرمة مؤيدة بالحرمان المؤيدة علفت
 باسباب حكمته ثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك النكاح واللفظ الذي
 تتكلم به لا يتحمل ان يكون سببا للفرقة بحال بل هو سبب لحرمة مؤيدة منافية
 للنكاح من حيث ثبت لامن حيث بملك فانا لو توهمناه صادقا لم يكن بينهما
 نكاح من الاصل ولا يحل بحال واذا لم يحتمله لم يصح كناية عنه ولا مجازا خلفا
 صريحه وكنايته جعلا فعلى هذا التحقيق عرفت ان قول المص فليتأمل اشارة
 الى ضعف كلامه او دقة هذا الفهم

فصل

في استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد (قوله ولا يجتمعان)
 اي المعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد الخ يعني استحالة ان يكون اللفظ
 الواحد في الزمان الواحد مستعملا على الموضوع الحقيقي والمجازي كما استحالة
 ان يكون الثوب الواحد على رجل ايسره ملكا وطارية معا لان اجتماع العاتين
 المؤثرين وهو الملك والعارية على الاثر الواحد محال فيستحيل ان يجمع المفهومات
 في ارادة المتكلم بان يكون الحقيقة والمجاز مرادى المتكلم من لفظ واحد وان جعلا
 في تناول اللفظ اياهما ظاهرا اوفي حق الحكم فان لفظ الابناء والموالي يتناول الابن
 وابن الابن والمعتق ومعتقه ظاهرا وكذلك يجتمع المفهومات في حق الحكم
 فان الامان يثبت لابن وابن الابن وللمعتق ومعتقه بقوله امنونا على ابنائنا وموالينا

ثبت انهما مجتمعان من حيث تناول والحكم ذون الارادة كذا في شروح البردوي
وهذا معنى قوله لا نزاع في جم از استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى
الحقيقي من افراده الى قوله بالحقيقة ومجازا معا انتهى بمعنى استعمالهما فيهما
بعموم المجاز لا بآراء لهما بلفظ واحد (قوله وانما النزاع فيما اشير في المتن) وهو
ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا
بان يكون كل منهما متعلق الحكم الخ فان قيل قد اجتمع ارادة الحقيقة والمجاز
في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقد حرمت الجدات وبنات البنات
بهذا النص مع ان لفظ الامهات يتناول الجدات وكذا البنات لبسات البنات
والعرفيون يجوزون اجتماع ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في محلين
نحو الجدة والام فان حرمة الجدة والام ثبتا بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وهذا مذهب الخصوم قلت والجواب عما قالوا ما قال شيخ المعظم والاستناد المقدم
مولانا حافظ الدين ان الام هو الاصل والبنات هو الفرع فصارت تقدير الكلام
حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فثبت الحرمة فيهما بطريق الحقيقة من النص
لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز او ثبت الحرمة في الجدة وبنات البنات بالاجماع
لابلانص (قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا) اي ان كان
لفظ الاسد في قوله لا تقتل اسدا حقيقة في السبع ومجازا في الرجل الشجاع (قوله
والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه) عطف على كان (قوله فان اللفظ
موضوع الخ) جواب ان حاصله اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولو اليه
موال اعتقوهم ان التمس للذين اعتقهم ولبس لموالي معتقيه شيء لان معتقيه
مواليه حقيقة بان انعم بالاعتاق عليهم فصارت كولاية العبيد يعني الاعتاق
كالولادة والمعنى كالولد لدلائلهم بالاعتساق واما موال المولى فوالده مجازا لانه
لما اعتق الاولين فقد اثبت لهم مالكية الاعتاق فصارت المعتق الاول بذلك مسيما
اي صاحب سبب لاعتاقهم فنسبوا اليهم بحكم السببية مجازا والحقيقة ثابتة
فلم يثبت المجاز الا ترى ان الاسم المشترك لا عموم له مثل المولى لان نعم الاعلين
والاسفلين حتى ان الوصية للمولى وللموصي موال اعتقهم وموال اعتقوه باطل
وهذه المعاني التي دل عليها الاسم المشترك وهو المولى يحتملها احتمالا على السواء
لان لفظ المولى وضع باراء كل واحد منهما قصدا وكان ارادة كل منهما محتملة
على السواء لانها لما اختلف سقط العموم فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان
صورة ومعنى لان الاسد يخالف الانسان الشجاع صورة ومعنى ودلالة الاسم

عليهما أولى أن لا يجتمعا في لفظ واحد وهذا وجه الحافهما بموضوعي المشترك (قوله)
 من جواز ذلك جوزهذا) أي من جواز اجتماع المعتبرين الموضوعين في المشترك جواز
 ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا كالأقربون والشأنى (قوله فلا يراد المس
 باليد وغيره الخ) أي لما امتنع الجمع بين الحقيقة والمجاز بين مفهوميهما في لفظ واحد
 قلنا في قوله تعالى أو لم يستم النساء أن المس باليد غير مراد لأن المجاز مراد بالاجماع
 وهو الوطئ حتى جوازجنب التيمم فطلب الحقيقة كذا في البردوى اعلم أن الآية
 قرأت بقراءتين لا مستم من الملامسة ولمستم من المس وكلاهما حقيقة في المس
 باليد ومجاز في الوطئ وقد اختلفت الصحابة في حل الآية فمروا بن مسعود رضي الله
 عنهما حلا الآية على المس باليد ولم يجوزوا لجنب التيمم وعلى ابن عباس رضي الله
 عنهما حلا على الوطئ وجوزوا لجنب التيمم ونقل عن الغزالي أن الشافعي قال
 أحل الآية على المس باليد والوطئ حتى جواز التيمم لجنب والمحدث بالمس باليد
 قال علماؤنا المراد بالآية الوطئ حتى يجوز التيمم للجنب ولا ذكره في القرآن إلا هنا
 وإنما قلنا ذلك لأن المجاز وهو الوطئ مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي فلا يكون
 الحقيقة مرادة فان قيل لأنسلم أن المجاز مراد بانفاق الخصوم فإنه جائز أن يقول
 يجوز التيمم بحديث عمار قلت حديث عمار خبر الواحد ولا يجوز الزيادة على الكتاب
 بخبر الواحد فثبت أن جواز التيمم للجنب بهذا النص فان قيل لم لا يجوز أن يفهم
 الوطئ من قراءة المس باليد من قراءة كما في أرجلكم بالصب والجر يحمل كل قراءة
 على حاله وكافي قوله تعالى حتى يطهرن بالنشد والتخفيف قلت لو حملنا كل قراءة
 على أحد المذهبين للزم أن يكون المس حدثا وإن لم يجوز التيمم بسبب الوطئ
 أو المس وهذا قول خارج عن أقوال الصحابة لأنهم اختلفوا في كون المس حدثا
 وفي جواز التيمم على القوانين واختلافهم على القولين اجماع على إبطال القول
 الثالث ولأن الاختلاف المنقول عن الخصوم في كل قراءة على السواء فثبت أن الوطئ
 هو المراد من القراءتين دون المس باليد فيهما أو أحدهما كذا في شروح البردوى
 (قوله حيث أريد بهما حقيقة) فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة
 في مخامرة العقل خلافا للشافعي قال قليل المسكرات وكثيرها كالخمر استدلالا
 بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب خرا فاجلدوه وسمى المسكرات خرا المخامرة
 العقل في الكل فد خسل البكل تحت عموم هذا النص فيجب حسد الخمر
 في قليل المسكر كما في كثيرة بهذا النص وقلنا سمي الخمر التي من ماء العنب اذا غلا
 واشتد وقذف بالزبد خرا حقيقة وسائر المسكرات سمي خرا مجازا والحقيقة

تريد بهذا النص فلا يكون المجاز مراداً (قوله وإنما يجب الجلد في السكر
 منها) أي من المسكرات غير الخمر أقول هذا جواب سؤال مقدر تفديزه قد التحق
 سائر الشريعة عند حصول السكر بهذا النص في إيجاب الحد وإلصاق منه
 فكذا فيكذا الحق القليل منها بهذا فاجاب بقوله وإنما يجب الجلد في سائر المسكرات
 بدليل آخر من إجماع أئمة وهي قوله عليه السلام والسكر من كل شراب
 لا بطريق الإلحاق قلت ولأنه إذا بلغ حد السكر صار مساوياً للخمر في السكر
 فيجب الحد بدلالة النص لا بالنص بخلاف القليل من المسكرات لأنه ليس بمساوٍ
 للقليل من الخمر في الحرمة لأنها ثابتة بالنص (قوله ولو لم يخرج عن المبحث الخ)
 الأول أن يقول فخرج عن أقوال الصحابة لأنهم اختلفوا في كون المس حدثاً
 وفي جواز التيمم للجنب فإذا اريد عموم المجاز فلا يكون الاختلاف بينهم فأمثل
 (قوله ثم لما كان مسائل يتراعى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز أورد ها) أعلم أن
 المصنف أفرغ عن بيان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز شرع في بيان التقوص
 الواردة على هذه القاعدة وهي مسائل بعضها متفق وبعضها مختلف أما المتفق
 قوله إذا قال حالفاً لأضع قدمي في دار فلان (قوله إنما وقع) أي لفظ لأضع
 قدمي (قوله على الدخول حافياً الذي هو من معناه الحقيقي) لأن حنى مشي
 بلا خف ولا نعل حفاء بالمد والحقاق خلاف الناعل كذا في المغرب (قوله فيكون
 وضع القدم مجرداً) حقيقة في الدخول حافياً (قوله والدخول متنعلاً وماشياً
 وراكباً الخ) هذا مبني على خبره قوله بعموم المجاز حاصله إذا حلف رجل لأضع
 قدمه في دار فلان يحنث إذا دخلها راكباً أو ماشياً أو حافياً أو متنعلاً والدخول
 حافياً حقيقة في وضع القدم وغير مجاز وفيه جمع بينهما بطريق أرادته معنى
 مجازي عام شامل وهو الدخول لا بطريق الجمع بينهما في الإرادة وذكر في المحبط
 إذا عني به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكباً لأنه نوى حقيقة كلامه
 فيصدق في ديانته وقضاء انتهى أقول هذا يخالف ما ذكره قاضيخان فيحنث
 في الكل باعتبار الدخول لا باعتبار وضع القدم ولهذا أو وضع قدميه ولم يدخل
 لا يحنث فيسه انتهى فتأمل قيل وضع القدم حافياً ليس بحقيقة بل وضع
 القدم مجاز عن الدخول لأنه موجه به معنى قوله لأضع قدمه في دار فلان مجاز
 عن قوله لا يدخل دار فلان أما حقيقة وضع القدم لا يصير مجازاً عن حقيقة الدخول
 كما ذكره قاضيخان بل صار عبارة عن الدخول لأنه موجه به معنى الدخول موجب
 وضع القدمين لأن وضع القدمين سبب الدخول فاستعير السبب للمقتضب

والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق الجواز وعمومه الى الحاقى والراكب
والمتعل والمأشى فان قيل الاستعارة موقوفة على النية الزلالية المخالف قلت حملنا
على الدخول بدلالة مقصود الخالف لان مقصوده منع النفس عن الدخول عن
وضع القدم مجردا فصار كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق يتناول الجميع فيجوز
في الكل باعتبار الدخول لا باعتبار وضع القدم وكذا فمن حلف لا يسكن دار فلان
انه يقع على الملك والاجارة والعارية في يده جميعا لان مقصوده منع النفس عن
السكنى غرضها الى ساكنها لا غرضها الى الدار هذا اذا لم يسم دارا بعينها ولم ينو ملكا
او غيره كذا في شروح البرزوى (قوله الذى هو معناه المجازى) اقول الذى صفة
الدخول باعتبار قيوده ويمكن ان يكون صفة لقوله متعللا وما شيا ورا كذا
قال ابو حيان في البحر قال الفارسي الذى مثل من وابس كذلك لان الذى صيغة
مفرد ويثنى ويجمع بخلاف من فان لفظ من مفرد يذكر ابدا وقد جعل الرخصسرى
ذلك مثله في قوله تعالى وخضعت لالذى خاضوا وقال في الارشاد ان الذى جاؤا
بفعل وماؤهم انتهى (قوله انما وقع لفظ دار فلان) يعنى اذا حلف لا يدخل
دار فلان ولا يسكن دار فلان (قوله على الملك الذى هو معناه الحقيقى الخ) يعنى
اضافة الدار الى فلان حقيقة في الملك وفي غير الملك مجاز فيقع الخبث على الملك
والاجارة والعارية جميعا بعموم المجاز لا بإرادة الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله
في الصورة الاولى الدخول) اى في قوله لا اضع قدمى الدخول مطلقا (قوله وذلك
المعنى في الصورة الثانية) اى المعنى المجازى في لا ادخل دار فلان اولا اسكن
دار فلان نسبة السكنى لان نسبة الملك حقيقة (قوله وغيره بالمجاز) اى وغير نسبة الملك
بمجازا (قوله وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير الممتد فمطلق
الوقت الخ) بيانه اذا قال امرك بيدك يوم يقوم فلان او اختارى نفسك يوم يدخل
فلان فالامر والاختيار مما يمتد والقدم والدخول مما لا يمتد فكثر مشايخنا على ان
المراد بياض النهار حتى اذا قدم نهارا كان الامر والاختيار في يدها وان قدم
ليلا ودخل ليلا لا يكون الامر والاختيار في يدها لان اليوم تعلق بفعل ممتد وان كان
المضاف اليه اليوم غير ممتد والقدم والدخول واذا تعلق بفعل غير ممتد فيكون بمعنى
الوقت نحو عيدي كذا يوم يقدم فلان لان معناه حررتك يوم يقدم فلان وكذلك
انت حر يوم يقدم فلان اى حررتك وكذلك انت طالق بمعنى طلقتك فان اردت
التفصيل في هذا المقام فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع اعلم ان الشأن في معرفة الممتد
وغيره ان يكون الممتد ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بزمان معين نحو الامر

باليد والاختيار والركوب والمسابقة والمسافرة واللبس فانه يصح ان يقال سافرت
 شهرا وسكنت الدار هرا وبست الثياب انما وركبت الدواب اعوانا وامرك بيدك
 اليوم فاليوم اذا قرن بهذه الافعال يحمل على بياض النهار وغير الممتد ما لا يصح فيه
 ضرب المدة نحو القدوم والدخول والخروج بان اليوم اذا قرن بهذه الافعال يحمل على
 مطلق الوقت حاصله ان المظروف اذا كان مما يعتمد يحتاج الى الوقت المقدر وهو
 المبرار وهو بياض النهار واذا كان مما لا يعتمد يحتاج الى وقت غير مقدر وهو الظرف
 وهو مطابق الوقت فان قيل هذه الافعال اعراض والعرض لا يقي زمانين
 فكيف يتصور الامتداد فيها قلت يتصور الامتداد فيهما بطريقين تجد الامثال
 كما قلنا في السواد والبياض وسائر الالوان والاكوام والاعراض التي هي بطي الزوال
 عند الحكماء فان قيل الامتداد بطريقين تجد الامثال يتصور في جميع الافعال
 قلت كل فعل لا ينفوت اجزاؤه وامثاله يتصور فيه الامتداد بطريقين تجد الامثال
 كالسكون في الزمان الثاني والركوب واللبس فانها في الزمان الثاني مثل الزمان الاول
 فيمكن القول بالامتداد بانضمام الامثال بخلاف القدوم والدخول والخروج
 وحاصل الكلام ان الحاكم هو المظروف كما قلنا ثم نقول لابد لك من العلم بالابد
 لليوم في هذه المسائل من فعلين احدهما ما يضاف الى اليوم وثانيهما ما يضاف
 اليوم اليه فان كانا ممتدين لاشك ان اليوم بمعنى الوقت نحو قولك انت طالق يوم
 يقدم فلان وانت حر يوم يدخل فلان بمعنى طلعتك وحررتك والى ذلك ما كان
 المضاف الى اليوم ممتدا والمضاف اليه غير ممتد نحو قولك امرك بيدك يوم يقدم
 فلان او اختارى نفسك يوم يدخل هذه الدار فلان فان الامر والاختيار
 مما يعتمد والقدم والدخول مما لا يعتمد فاكثر مشايخنا على ان المراد بياض النهار
 حتى اذا قدم نهارا كان الامر بيدها وان قدم ليلا لا يكون الاختيار بيدها في
 هذه المسئلة اعتبر بعض مشايخنا المضاف الى اليوم وبعضهم المضاف اليه
 اليوم والدليل على الاول ما ذكره شمس الائمة في كتاب الطلاق وقال لان اليوم
 اذا قرن بفعل ممتد كان بمعنى بياض النهار ~~هكذا~~ قوله امرك بيدك يوم يقدم
 فلان اعتبر المضاف وهو الامر وذكر في باب الخبار وان قال اختارى نفسك يوم
 يقدم فلان فقدم فلان ليلا فلا خيار لها وان قدم بالنهار فلها الخيار اعتبر
 المضاف دون المضاف اليه وذكر في الهداية في فصل اضافة الطلاق الى الزمان
 فحين قال لامرأته يوم تزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن
 بفعل غير ممتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل يعني باعتبار

المضاف دون المضاف اليه والتدليل على الثاني ما ذكره فخر الاسلام في شرح
 جامع الصغير في مسألة الزوج ان الزوج لا يمتد فحمل فيه على الوقت فاعتبر
 الزوج لذي هو المضاف اليه دون المضاف وذكر في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم
 فلانا فامر أنه لا ياتي به يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام مما لا يمتد
 ولا يقل لان الطلاق مما لا يمتد اعتبر المضاف اليه دون المضاف الذي هو المظروف
 ولان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا كما في اعتبار المضاف
 لان الظرف اذا ضيف الى فعل كان ذلك الفعل واقعا فيه فكان مظهروفا
 للمضاف ويكون المضاف ظرفا له ضرورة وقوع ذلك الفعل فيه وهذا اولى
 بالاعتبار لان الظرف وهو اليوم يضاف اليه صورة والمضاف اليه يضاف
 الى الظرف من حيث انه مظهروفا معنى بخلاف المظروف وهو الطلاق فانه
 يضاف الى الظرف من حيث المظهروفية فقط فهذا غاية البحث ونهاية التفصيل
 (قوله وذلك) يشير بذلك الى القريب وهو تعذر بياض النهار (قوله يقتضي كون
 الظرف الخ) خبر ان اي يقتضي الفعل المنسوب الى ظرف الزمان كون الظرف
 معاراله لا ظرفا زائدا عليه مثل صمت الشهر الظاهر ان يقول صمت اليوم كما قال
 صاحب التوضيح كالصوم للصوم لان اليوم ظرف الزمان لكنه معيار لا يفضل
 عن المظروف لان الصوم امر ممتد فيعتبر جميع اجزائه الا ترى اذا افطر في اول
 جزء من النهار لا يكون صائما بخلاف الصلوة فان الوقت فيها ظرف واسع يفضل
 عن المظروف وهو فعل الصلوة فلا يعتبر جميع اجزائه كما سبق وسأني في كلمة في
 في بحث حروف المعاني تفصيله (قوله فاذا امتد الفعل امتد لظرف ضرورة
 فيصح حمله على الحقيقة) يعني اذا امتد الفعل مثل الصوم واللبس والمساكنة
 والمسافرة امتد الظرف وهو بياض النهار مثلا ضرورة (قوله ولا فلا) اي
 وان لم يمتد الفعل فلا يمتد الظرف (قوله لان الممتد لا يكون معيارا لغيره) اي
 لان الظرف الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد وهو الفعل الغير الممتد كوقت الصلوة
 لا يكون معيارا لانه زائد عليها فبكون ظرفا لا معيارا فلا يصح حمله على بياض
 النهار الممتد (قوله بل يكون مجازا عن جزء من الزمان) اي بل يكون الظرف وهو
 اليوم مثلا مجازا عن جزء من الزمان فلا يعتبر امتداد الزمان عرفا اقول فيه بحث
 لان النهار اسم للبياض الخالص والليل اسم للسواد الخالص واليوم تارة يجيء
 بمعنى البياض الخالص بطريق الحقيقة نحو قوله تعالى في ايام معدودات وتارة يجيء
 بمعنى الوقت بطريق الحقيقة عند البعض وحينئذ يكون مشتركا وبطريق

المجاز عند البعض لكن المصنف اختار هذا لانه اولى من المشترك لان المجاز
 اغلب حمله على الاغلب اولى ولانه لا يؤدي الى الابهام ولا الى الاختلال في الفهم
 كذا في شروح البردوي وهذا مسلك صاحب التوضيح (قوله سواء كان
 من الليل او النهار) اي سواء كان الوقت من الليل او النهار لان العلاقة موجودة
 بين معناه الحقيقي لليوم وبين مطلق الوقت اقول انت عرفت مما ذكرناه مفصلا
 ان ما ذكره المصنف على وفق ما ذكره شمس الائمة وصاحب الهداية واما على
 ما ذكره فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير في مسألة التزوج اذا قال لامرأته
 يوم تزوجك ان التزوج لا يمتد لحمل فيه على الوقت فاعتبر التزوج الذي هو
 المضاف اليه دون المضاف والفعل الذي تعلق به اليوم وكذلك ذكر في كتاب
 الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال
 لان الكلام مما لا يمتد وايقل لان الطلاق مما لا يمتد اعتبر المضاف اليه دون المضاف
 والفعل الذي تعلق به المضاف وهو اليوم وكذلك قال في البردوي اليوم اسم
 وقت ولبياض النهار ودلالة تعيين احد الوجهين ان ينظر الى ما دخل اليوم عليه
 فان كان فعلا امتدا فالنهار اولى به لانه يصلح معياره واذا كان لا يمتد كان الظرف
 اولى به وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار
 بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار لانه اسم للسواد الخالص لا يحتمل
 غيره مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره انتهى بعبارة وانت خبير
 على هذا الوجه العبرة بالمضاف اليه اليوم واليوم عنده يكون مشتركا فأمثل
 والصحيح ان اليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا لكن احتجنا
 الى ضابط يعرف به في كل موضع كما ذكرناه اذا تعلق بفعل ممتد فلانهار وبغير ممتد
 فلان وقت (قوله فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق) يعني اذا قال لله علي ان اصوم رجبا
 ولم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بدونه فنذر بالاتفاق لان النذر يفهم منه
 بدون قرينة من امارات المجاز فيترجح الحقيقة في الوجوه الثلاثة الاول فلا يلزم
 الجمع بين الحقيقة والمجاز واما في الوجه الرابع فتعين المجاز بالاتفاق وهو اليمين
 فلا يلزم الجمع بينهما ايضا (قوله فعند ابني يوسف الخامس يمين والسادس نذر)
 الفاء تفسير الخلاف او فذلكم فعلى قول ابني يوسف لا يلزم الجمع بينهما في هذا
 الكلام بوجه من الوجوه الستة (قوله وعندهما كلاهما نذرو يمين وهما معنيان
 مختلفان الخ) يعني يلزم في الوجهين الاخيرين الجمع بينهما لاختلاف الجهتين على قول
 الامامين (قوله وموجب الاول) اي موجب النذر الوفاء بالمعترم والقضاء عند الفوت

لا الكفارة (قوله وموجب الثاني) أي موجب اليقين البر عند الامكان
والكفارة عند القوت واختلاف الاحكام يدل على اختلاف الاصول فيجمع
بين الحقيقة والحجاز في الوجهين على قول الامامين لان اللفظ حقيقة في النذر لانه
يفهم عرفاً وثقة وفي اليقين مجاز بالنية فلزم الجمع ظاهراً بينهما على قولهما فاجاب
عنه بقوله انما لم ينذر واليقين الخ يعني ليس في مسألة النذر الجمع بينهما
بل هو نذر بصيغته ويؤمن بموجبه (قوله يمين بموجبه وخواء) أي معناه قبل المراد
من موجبه معناه وهو وجوب المباح الذي جاز تركه وجاز اتيانه لان الواجب لا يصح
نذره لانه ثابت قبل النذر والنذر عبارة عن التزام ما كان مباحاً في الشرع فصار
تقدير الكلام انه نذر بصيغته لان صيغته وضع لا يجاب المباح ويمين بموجبه
لان موجب الكلام وجوب المباح وجوب المباح يمين فسمى الكلام نذراً
باعتبار الصيغة يمين باعتبار موجبه ولا يكون مجازاً لانه في موضوعه (قوله
لان النذر ايجاب الخ) اقول هذا التعليل قاصر عن المعلن وهو خواء أي معناه
فالاول في العطف على قوله بموجبه ان يقول ومقتضاه لان هذا التعليل يقتضي
هذا بيانه قيل المراد بموجبه مقتضى موجبه لان موجبه وجوب المباح وجوب
المباح يقتضي تحريم المباح وهو الترك وانه يمين حاصله يلزم من هذا الكلام
وجوب المنذور ومن ضرورته تحريم الترك فصار النذر والاعلى تحريم المباح
بواسطة حكمه وهو وجوب المباح وتحريم المباح يمين لان الله تعالى سمي المباح
يميناً حين حرم رسول الله الجارية او العسل على نفسه ووجب فيه الكفارة
بقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
الاية فلا يكون مجازاً لانه لا يفهم منه بل يكون مقتضى موجبه واختلافوا
في وجوب الكفارة على النبي صلى الله عليه وسلم قال مقاتل اعتق رسول الله
رقبة فيها وهو مذهب الشيعة وابن عباس وابن مسعود واهل كوفة ومن قال
لعدم وجوب الكفارة على النبي صلى الله عليه وسلم استدل بقوله تعالى
وقد فرض الله لكم اي شرع لاجلكم والخطاب الى الامة فثبت ان هذا الكلام
نذر باعتبار الصيغة يمين باعتبار الموجب فصار ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم
شراء القريب اعتاق فان هذا تملك بصيغته واعتاق بموجبه لان الشراء مثبت
للمالك والاعتاق ازالة للملك وانهما متضادان فيستحيل ان يكون احدهما عين
الاخر لكنه ثبت للمالك بصيغته ويوجب ازالته لموجبه لان الملك في القريب سبب
الاعتاق لقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرّم منه حتى عليه فكان تملكها

بصبغة الشراء اعتساقا بموجب الشراء وهو الملك في القريب (قوله سمي تحريم
 النبي صلى الله عليه وسلم مارية الخ) مارية مفعول تحريم وهي جارية قبطية
 ولد للنبي صلى الله عليه وسلم التي يولد منها ابراهيم فخرها النبي عليه السلام
 على نفسه ابتغاء لمرضات ازواجه حتى نزل بسببه قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم
 ما احل الله لك الآية اقول هذه الحكاية قريب لحكاية ابراهيم عليه السلام
 لانه ترك ام ولده مع ولده اسمعيل في مكة لارضاء زوجته وهي سارة فاذا كان
 الانبياء والاولياء كلهم الباعور وغيره مبتلى لمرضات ازواجهم فكان الازواج
 اسراء في قسطنطينية في ايدي النساء اتباعا لهم (قوله او العسل على نفسه الخ)
 بالنصب عطف على قوله مارية واولا لك في الرواية لافي التحريم على نفسه
 باحدهما وسبب تحريم العسل للمخالفة الواقعة بين ازواجه بسبب اكله
 عليه السلام العسل في بيت واحدة منها (قوله يمينا الخ) مفعول ثان لسمي
 لانه ينعدي بمفعولين يقال سميت فلانا زيدا وسميته يزيد بمعنى كابتعدى سقى الى
 مفعولين في قوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا (قوله الاول ان اليمين
 ان كان موجبته يثبت وان لم ينو الخ) يعني لو كان النذر في هذا الكلام بصبغة
 واليمين بموجبه لا يحتاج في ثبوتها وكونها مفهوما من هذا الكلام الى النية
 كما في موجب شراء القريب وهو الاعتاق يثبت سواء نوى او لم ينو (قوله والا) اي
 وان لم يكن اليمين موجب هذا الكلام باحتياجهما الى النية يثبت مدعى الخصوم
 وهو الجمع بينهما (قوله الاول لما استعملت الصبغة في محل آخر الخ) يعني لما كثر
 استعمال هذا الكلام في محل آخر وهو النذر خرجت اليمين وهو موجب عن ان
 يكون مرادة بغير النية بسبب غلبة الاستعمال فصار اليمين كالخبرة المجهورة
 فيحتاج الى النية وانما قيدنا بكثرة الاستعمال لان مجرد استعمال الصبغة في محل
 آخر كاستعمال هذا الكلام في اليمين لا يوجب النية في النذر بمجرد استعماله فيها
 بل يجوز بلا نية بالاتفاق فان قيل فعلى لزوم اليمين بالنية يلزم ان يكون المنذور
 الواحد واجبا مرتين بالنذر واليمين وان يجمع على الواجب الواحد موجبان قلت
 اجتماع الادلة الكثيرة على المداول الواحد جائز في الشرع نحو الكتاب والسنة
 والاجماع ولانه لا تنافي بين الوجوه بين لان احدهما وهو النذر يوجب ان يكون
 واجبا بعبئته وثانيهما وهو اليمين يوجب ان يكون واجبا لغيره وهو محافظة
 اسم الله كما اذا حلف ابودين ظهر هذا اليوم يجب عليها ادائها بطريقين حتى
 لو فوتهما يجب عليهما القضاء او الكفارة اقول في الجواب الصواب ان اليمين

موجب هذا الكلام كشراء القريب يثبت سواء نوى أو لم ينو لانه قال ابوسفيان
 الثوري يجب القضاء أو الكفارة في امرأة نذرت وحاضت بغيرنية اليمين فلا يحتاج
 الى النية كاحتياج الحقيقة المجهورة كذا في الكشف قد طلع الصباح
 فاطف المصباح (قوله يشير الى ان ليس المراد منه) اي من ذلك اللفظ أو من ذلك
 الكلام (قوله غير ايجاب المباح الخ) اي غير ايجاب المباح الذي هو معناه الحقيقي
 فيكون اللفظ حقيقة مستعملة في معناه وهو النذر (قوله حتى اولم يضم وجب عليه)
 اي من قال على ان اصوم رجب ونوى اليمين بدون نفي النذر أو نوى النذر واليمين
 جميعا وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين على قولين الامامين
 (قوله والمنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والممكن عنه) اي
 والمنوع عندنا هو الجمع بينهما لا الجمع بين الحقيقي والممكن منه اقول فيه بحث لان
 الكناية عند البعض مجازا لاحقيقة (قوله فيمن قال الله على المشي الى بيت الله يجب
 ماشيا بطريق الكناية) قال فخر الاسلام في البرزوي وشراحه في هذا الكلام
 يجب بطريق المجاز لان الكلام موضوع لاستعمال الناس في حوايجهم فصير
 المجاز باستعمالهم كالحقيقة لوجود اشارة الحقيقة وهي المبادرة الى الفهم حتى
 صارت الحقيقة مبهجورة فصار اللفظ يحكم الاستعمال كالحقيقة له والحقيقة
 بترك استعمال اللفظ فيها كالمجاز لا يناول الكلام الا بقرينة يدل عليه كالمجاز
 قبل الاستعمال وذكر شمس الاثمة ان هذا كاسم الدراهم يتناول فقد البلد
 عند الاطلاق لا يعرف والتعامل فيه ولا يتناول غير نقد البقرينة لعدم التعامل فيه
 وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع له اسم الدراهم حقيقة حاصله اذا قال
 رجل لله على المشي الى بيت الله يلزم عليه حج او عمرة والخيار له وهذا استعمال
 ان لا يلزمه شيء وجه القياس انما الالتزام بالنذر اذا كان الملتزم من جنس ما وجب
 عليه وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه
 شرعا كالشي الى مسجد الحرام عنده ووجه الاستحسان ان الناس تعارفوا
 استعماله للالتزام الحج او العمرة وتركوا القياس بالعرف ويريدون التزام الحج
 بهذا اللفظ فصار اللفظ يحكم الاستعمال حقيقة للمجاز وهو الالتزام الحج او العمرة
 ومجازا للحقيقة وهو وجوب نفس المشي لعدم الاستعمال فيه واعلم ان ههنا التقاطعا
 لا بدليها من معرفتها اما وجوب قوله على المشي الى الكعبة او الى بيت الله موجب
 بالاتفاق وقوله على الذهاب او السفر الى بيت الله او الكعبة غير موجب بالاتفاق
 وقوله على المشي الى الحرام او المسجد الحرام غير موجب عند ابي حنيفة وموجب

بصبغة الشراء اعتناقا بموجب الشراء وهو الملك في القريب (قوله سمي تحرير
 النبي صلى الله عليه وسلم مارية الخ) مارية مفعول تحرير وهي جارية قطبة
 لم ولد للنبي صلى الله عليه وسلم التي يولد منها ابراهيم فخرمها النبي عليه السلام
 على نفسه ابتغاء لمرضات ازواجه حتى نزل بسببه قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم
 ما احل الله لك الآية اقول هذه الحكاية قريب لحكاية ابراهيم عليه السلام
 لانه ترك ام ولده مع ولده اسمعيل في مكة لارضاء زوجته وهي سارة فاذا كان
 الانبياء والاولياء كلهم الباعور وغيره مبتلى لمرضات ازواجهم فكان الازوج
 اسراء في قسطنطينية في ايدي النساء اتباعا لهم (قوله او العسل على نفسه الخ)
 بالنصب عطف على قوله مارية واولئك في الرواية لافي التحريم على نفسه
 باحدهما وسبب تحريم العسل للمخالف للواقعة بين ازواجه بسبب اكله
 عليه السلام العسل في بيت واحدة منها (قوله يمينا الخ) مفعول ثان لاسمي
 لانه يتعدى بمفعولين يقال سميت فلانا زيدا وسميته يزيد بمعنى كابتعدى سفي الى
 مفعولين في قوله تعالى وسقاهم ربههم شرابا طهورا (قوله الاول ان اليمين
 ان كان موجبه يثبت وان لم ينو الخ) يعني لو كان النذر في هذا الكلام بصبغة
 واليمين بموجبه لا يحتاج في ثبوتها وكونها مفهوما من هذا الكلام الى النية
 كما في موجب شراء القريب وهو الاعتناق يثبت سواء نوى او لم ينو (قوله والا) اي
 وان لم يكن اليمين موجب هذا الكلام باحتياجهما الى النية يثبت مدعى الخصوم
 وهو الجمع بينهما (قوله الاول لما استعملت الصبغة في محل آخر الخ) يعني لما كثر
 استعمال هذا الكلام في محل آخر وهو النذر خرجت اليمين وهو موجب عن ان
 يكون مرادة بغير النية بسبب غلبة الاستعمال فصار اليمين كالخفية المجهورة
 فيحتاج الى النية وانما قيدنا بكثرة الاستعمال لان مجرد استعمال الصبغة في محل
 آخر كاستعمال هذا الكلام في اليمين لا يوجب النية في النذر بمجرد استعماله فيها
 بل يجوز بلانية بالاتفاق فان قيل فعلى لزوم اليمين بالنية يلزم ان يكون المنذور
 الواحد واجبا مرتين بالنذر واليمين وان يجمع على الواجب الواحد موجب ان قلت
 اجتماع الأدلة الكثيرة على المدلول الواحد جائز في الشرع نحو الكتاب والسنة
 والاجماع ولانه لا تنافي بين الوجوبين لان احدهما وهو النذر يوجب ان يكون
 واجبا بعينه وثانيهما وهو اليمين يوجب ان يكون واجبا لغيره وهو محافظة
 اسم الله كما اذا حلف لبؤدين ظهر هذا اليوم يجب عليهما ادائها بطريقين حتى
 لو فوتها يجب عليهما القضاء او الكفارة اقول في الجواب الصواب ان اليمين

موجب هذا الكلام كشراء القريب يثبت سواء نوى اول ينو لانه قال ابو سفيان
 الثوري يجب القضاء او الكفارة في امرأة نذرت وحاضت بغيرية اليمين فلا يحتاج
 الى النية كاحتياج الحقيقة المهجورة كذا في الكشف قد طلع الصباح
 فاطف المصباح (قوله يشير الى ان لبس المراد منه) اي من ذلك اللفظ او من ذلك
 الكلام (قوله غير ايجاب المباح الخ) اي غير ايجاب المباح الذي هو معناه الحقيقي
 فيكون اللفظ حقيقة مشتملة في معناه وهو النذر (قوله حتى اولم يضم وجب عليه)
 اي من قال على ان اصوم رجب ونوى اليمين بدون نفي النذر او نوى النذر واليمين
 جميعا وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين على قولين الامامين
 (قوله والمنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والممكن عنه) اي
 والمنوع عندنا هو الجمع بينهما لا الجمع بين الحقيقي والممكن منه اقول فيه بحث لان
 الكناية عند البعض مجازا لا حقيقة (قوله فيمن قال الله على المشي الى بيت الله يجب
 ماشيا بطريق الكناية) قال فخر الاسلام في البردوي وشرحه في هذا الكلام
 يجب بطريق المجاز لان الكلام موضوع لاستعمال الناس في حوايجهم فيصير
 المجاز باستعمالهم كالْحَقِيقَةُ لوجود اشارة الحقيقة وهي المبادرة الى الفهم حتى
 صارت الحقيقة مهجورة فصار اللفظ يحكم الاستعمال كالْحَقِيقَةُ له والحقيقة
 يترك استعمال اللفظ فيها كالمجاز لا ينافي اول الكلام الا بقرينة يدل عليه كالمجاز
 قبل الاستعمال وذكر شمس الاثمة ان هذا كاسم الدراهم يتناول فقد البلد
 عند الاطلاق للعرف والتعامل فيه ولا يتناول غير نقد الا بقرينة لعدم التعامل فيه
 وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع له اسم الدراهم حقيقة حاصله اذا قال
 رجل لله على المشي الى بيت الله يلزم عليه حج او عمرة والخيار له وهذا استحسان
 ان لا يلزمه شيء وجه القياس انما الالتزام بالنذر اذا كان الملتزم من جنس ما وجب
 عليه ولبس من جنس المشي الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه
 شرعا كما المشي الى مسجد الحرام عنده ووجه الاستحسان ان الناس تعارفوا
 استعماله لالتزام الحج او العمرة وتركوا القياس بالعرف ويريدون التزام الحج
 بهذا اللفظ فصار اللفظ يحكم الاستعمال حقيقة للمجاز وهو التزام الحج او العمرة
 ومجاز الحقيقة وهو وجوب نفس المشي لعدم الاستعمال فيه واعلم ان ههنا التناقض
 لا بداهة من معرفتها اما وجوب قوله على المشي الى الكعبة او الى بيت الله موجب
 بالاتفاق وقوله على الذهاب او السفر الى بيت الله او الكعبة غير موجب بالاتفاق
 وقوله على المشي الى الحرام او المسجد الحرام غير موجب عند ابي حنيفة وموجب

عندهما قال علماؤنا فحين نذكر صلوة او حجا او المشي الى بيت الله ينصرف الى المجاز
العارف مع ترك الحقيقة في المشي اصلا ويلزمه العبادة المخصوصة لاستعمال
اللفظ فيه كذا في البرزوي وشروحه

باب جملة ما ترك به الحقيقة

لما فرغ المص من احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي تترك الحقيقة
و يصرف الكلام الى المجاز وهي اربعة انواع على ما ذكره في الاول وخمسة
انواع على ما ذكره فخر الاسلام كما ذكره المص في التقسيم الآخر بأني تحقيقة
(قوله محولاً لكل من هذه الخلة) يعني اذا اضيف النهي والتحرى الى العين
المحسوس ولم يقل تلك العين الفعل المضارع اليها فلا بد ان يكون مضاعفا
الى التابع وهو الفرة لان المحل ليس بمصالح له فيقام التابع مقام المحل بقرينة الحس
والعالم يقل لا تأكل من هذه الخنطسة لان النهي يقع على عينها دون ما يتخذ
منها عند ابي حنيفة وعندهما يقع على اجزائها على العموم مجازاً (قوله او فعلا
نحو واستغفر من استغفرت منهم) يعني لما استحال من الله تعالى الامر بالمعصية
والكفر لان الامر بالقبيح قبيح لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء جل امر
استغفر على امكان الفعل واقداره عليه مجازاً لان الامر بالايجاب فكان
بين المعنيين اتصال ببيان استحالة معنى الحقيقي لاستغفر عقلاً ان معنى استغفر
ازعج واسترأل واستخف من قدرت منهم بصوتك اي بوسوستك ودعائك
الى المعصية والكفر حاصله خاطب ابليس عليه اللعنة وامره بوسوسة عباده
والامر بالمعصية والكفر طلب المعصية والكفر وطلب وجود المعصية والكفر
من الله تعالى محال لانه لا يلحق بحضوره ان يأمر بعد و نبي آدم ان توسوسهم
وتلقبهم في المعصية والكفر ثم بعد بهم بهذاب النار فحملنا هذا الامر عقلاً على
تمكين الفعل واقداره عليه كأنه قال مكنتك منهم وجعلتك قادراً عليهم فافعل
من استغفرت ووجه المناسبة ان الامر او جوب الفعل ووجوب الفعل لاجل
وجوده ولا وجود له بدون الامكان لان الامر بما لا يمكن وجوده تكليف ما لا يطاق
وانه محال ايضا فاستعير الامر للاقتدار والتكليف الذي هو من لوازم الامر كما
في استعارة الاسد للشجاع او يكون ذكر السبب واردة المسبب او ذكر الملزوم واردة
اللازم والا كيف يتصور من الحكيم ان يأمر بعدوه باستخفاف اوليائه بل انبياءه عقلاً
فليتأمل (قوله كما في بين الفور) الفور في اللغة مصدر فارت القدر اذا غلا وغلب
ومنه فارت الثور والفور الغليان فاستعير للسرعة ثم سميت الحالة الحاضرة التي

لا لبس فيها فقبل ذهب فلان من فوره اى من ساعته كذا ذكر في كتب اللغة
 وتقرء بهذا اليمين ابو حنيفة ولا يقل لها احد قبله وكانوا يقولون قبله اليمين على
 نوعين مؤبدة مثل لا افعل كذا وموقته مثل قوله لا افعل اليوم كذا فخرج ابو حنيفة
 الفور (قوله يحتمل على الفور عرفا) يعنى يحتمل في يمين الفور على المجاز وهو الحال
 دون معنى الحقيقة وهو العموم بدلالة حال المتكلم لان حال الرجل وهو هيجان
 الغضب دليل على انه ما اراد العموم من قوله ان خرجت فانت طالق فلذا لو خرجت
 بعد زمان لم تطلق لان عبارة النص تركت بالدلالة لان دلالة الحال اقوى من
 العبارة ولهذا لو نوى المسافر الاقامة في المفازة خمسة عشر يوما لا يصير مقيدا لان حاله
 يتخلف مقالاه وما قلت دلالة النص لادلالة الحال وله يقع على الفور (قوله او شرعا)
 كما في اتوكيل بالخصوصية وقد سبق حيث لا يراد بالخصوصية حقيقة الجدال والنزاع
 اذ لا ذن له في الشرع فيكون الحقيقة مبهجورة شرعا فيراد الجواب مطلقا اقرارا
 كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجز (قوله اما خراجة
 عن المتكلم والكلام الخ) اقول في ظاهره بحث لان ترك الحقيقة الثابتة بدلالة من
 قبل المتكلم اى بدلالة حال المتكلم لكن نذكر بقوله اى لا يكون امرا في المتكلم
 وصفة له ولا من جنس الكلام وفقر الاسلام جعل دلالة الحال من قبل دلالة
 المتكلم فقال واما الثابت اى واما ترك الحقيقة الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل
 قوله تعالى واستغفر من استغفرت منهم وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال الزوج
 ان خرجت فانت طالق يقع على الفور انتهى ملخصا قال صاحب الكشاف مسألة
 الفور بدلالة حال المتكلم انتهى (قوله او امر في المتكلم) اى شان فيه (قوله زيادة
 معناه في بعض الافراد) يعنى ترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه على وجهين احدهما
 ان يكون الاسم متبعا عن نقصان في معناه كالفاكهة ويكون في بعض افراد ذلك
 المسمى نوع كمال كالرطب والعنب والرمان فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك
 الفرد الكامل لانه زائد على ما يقع به القوام وهو الغداء فصارت التسمية والتلذذ
 تابعا فلم يتناول الكامل عنده او وصف زائد لان الاسم مقيد بالنساقص في المعنى
 فصارت مخصوصا وللمخصوص شبه بالمجاز فلا يكون داخل في الحقيقة بلانية
 بانه مثل قول الرجل لا يأكل فاكهة انه لا يقع على العنب والرطب والرمان بلانية
 مع انها حقيقة فيها فلا يثبت من حلف لا يأكل فاكهة عند اباح باكلها لان الفاكهة
 اسم للتعم والتلذذ وقال الله تعالى انقلبوا فاكهين اى ناعمين يعنى متلذذين وذلك
 التعم امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغداء فصارت التسمية تابعا والرطب

والغيب قد يصلحان للغداء وقد يقع بهما القوام والزمان قد يقع به القوام لما فيه
 من معنى الادوية فاذا كان كذلك كان فيها وصف زائد واسم الفاكهة ناقص
 مقيد بكونها تبعاً بالنسبة اليها في المعنى فلم يتناول الكامل فصار هذه الاشياء
 الثلاثة مخصوصا والمخصوص شبه بالبحر فلا يكون داخلاً في الحقيقة بلانية اما اذا
 نواها بحث بالاجماع ذكره في تحفه الفقه وعندهما بحث باكلها وهو مذهب
 الشافعي لهما ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التمتع وهذه الاشياء اكل
 ما يقع بها التمتع ولان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه فثبت ان اللفظ يتناولها
 بدلالة اللفظ والمعنى كذا في البردوى وشروحه (قوله) وتفحصانه في بعض الافراد
 انت صرفت ترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه على وجهين احدهما ان يكون الاسم
 مبنياً عن كمال في معناه كالفاكهة ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال
 فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل وثانيهما ان يكون الاسم مبنياً عن
 كمال في معناه لغة في بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور على عكس الاول فعند
 الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الناقص كقول الرجل كل مملوك لي حر
 لا يتناول المكاتب بلانية لان المكاتب ليس بمملوك مطلقاً اي كاملاً لان الملك في المكاتب
 ناقص والمملوك كامل لانه مملوك رقة لا يدا والمكاتب كالحر ولهذا كان احق بمكاسبه
 ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتب فكان مملوكاً من وجه دون وجه فلا يكون
 مملوكاً مطلقاً فلا يدخل تحت قوله كل مملوك لي وكذلك اضاف الى نفسه بطريق
 الاطلاق والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فان قيل قد تناوله اسم الرقة
 حتى دخل في قوله تعالى فتحرر رقة قلت الرقة اسم اذات مقهور والرق لا ينقص
 بالكتابة لقوله صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ماني عليه درهم وما بقي من الملك فيه
 يكفي لصحة الكفارة فيؤدي به الكفارة فان قيل المدبر وام الولد يدخلان في قوله
 كل مملوك لي حر ولا يأتى بهما الكفارة قلت لان الملك فيهما كامل اذا المولى يملكهما
 يداور رقة واكسابهما ووطئ المدبر وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكاً من كل
 وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي فهو حر لكن الرق فيهما ناقص
 فاطلاق لفظه وهو كل مملوك لي فهو حر دال على تخصيص هذا اللفظ بمملوك
 كامل دون المكاتب وكذا قول الرجل يحلف لا يأتى كل لهما انه لا يقع على السمك بلانية
 وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم ولادم للسمك فالادم له
 قاصر من وجه فخرج عن مطلقة بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل امرأ لي
 طالق لا يتناول المبسوطة بلانية المعينة كذا في البردوى وانما قيد هذه المسئلة بقيد

احدهما كونها مطلقة طلاقا بائنا لانها لو كانت مطلقة طلاقا رجعييا لدخلت
 تحت اليمين بغيرية وثانيهما كونها في العدة لانها لو انقضت عدتها لم يدخل
 في اليمين وان نواها وانما قلنا انها لم تدخل في اليمين بدون النية لانها امرأة
 من وجه ابقاء ملك اليد عليها وليقاء حق المنع من الخروج والبروز ووجوب النفقة
 وثبوت النسب ووقوع الطلاق او طلقها وليس بامرأة من وجه لزوال ملك
 النكاح وحرمة الوطئ وجميع الدواعي واذا كانت امرأته من وجه دون وجهه
 فلا يدخل تحت قوله كل امرأة الى طالق كذا في الشرح (قوله واما محل الكلام)
 الظاهر ان يقول او يحل بدلالة محل الكلام كما قال فخر الاسلام (قوله فان مضمون
 هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة) اي ظاهر الحديثين يقتضي
 ان لا يوجد عمل الابائية بالنظر الى كلمة المحصر وهي انما ان وجد في الحديث
 وان كان المحصر او بالنظر الى لام الجنس وباي وجه لابد من المحصر على ما حقق
 في محله وانما قلنا ان كان المحصر لان فيه اختلافا وذهب القاضي ابو بكر والغزالي
 وجساعة من الفقهاء الى انه ظاهر في المحصر قلنا المحصر لم ينشأ الا من عموم
 الاعمال فالتفصيل يأتي في مفهوم انما ان شاء الله تعالى فليراجع عنه وكذلك
 ان لا يوجد الخطاء والنسيان بالنظر الى اسناد الفعل وهو الرفع الى ما هو محلي
 بلام الجنس وهو الخطاء والنسيان وقد تحقق العمل بدون النية ووجد الخطاء
 والنسيان بلا شك فعرفنا ان هذه المحال لا يقبل العموم وان حقيقة الكلام ساقطة
 وان معنى الحديثين حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان بطريق اقامة المضاف
 اليه مقام المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية (قوله والحكم وما في معناه
 كالأثر والازم مشترك لفظا الخ) يعني لما كان معنى الحديثين حكم الاعمال وحكم
 الخطاء والنسيان بطريق اقامة المضاف اليه مقام المضاف فعلم ان المحكم معينين
 مختلفين احدهما الثواب على الاعمال التي هي عبادة والاثم على الافعال التي
 هي محرمة والثواب والاثم اللذان يثنى كل واحد منهما على العزيمة والقصد
 وثانيهما الجواز والفساد اللذان يثنى كل واحد منهما على الاداء بالاركان
 والشرائط واذا ثبت اختلاف المعنيين صار لفظ الحكم بمنزلة المشترك كالفقر
 والمولى واذا ثبت انه مشترك ولا عموم للمشارك بالتفاسق المحصور فلا يجوز ارادة
 المعنيين معا فحكم الآخرة مراد بالانفاق فلا يجوز ارادة حكم الدنيا والايمان
 العموم للمشارك وعلى هذا التقدير لا يجوز احتجاج المحصر بالمسديتين في اشتراط
 النية في الوضوء وفي عدم فساد المحصور بالخطاء والاكره الا اذا اقام دايلا

على ان المراد منهما حكم الدنيا من الجواز والفساد وهذا غير متصور لان حكم
 الآخرة وهو الثواب والعقاب مراد بالاجماع لما ذكرنا فان قيل لو كان المراد
 حكم الآخرة لا غير لما بقى لقوله من امتى فائدة لان حكم الخطاء والنسيان من فروع
 عن جميع الامم الماضية في الآخرة اذ المواءمة على حكم النسيان تكليف ما لا يطاق
 فبمع جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم قلت ذلك مذهب المعتزلة واما عند
 اهل السنة والجماعة فالمواءمة في الآخرة جائز في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا
 لا تؤاخذنا ان نسبنا او اخطانا فلو لم يجز المواءمة في الآخرة لحكم النسيان
 والخطأ كان معنى الدعاء لا يجوز علينا بالمواءمة اذ المواءمة فيما لا يجوز المواءمة
 فيه جواز وهذا غير جائز وفساده ظاهر كذا في شروح البردوي (قوله فاطلاق
 الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى اخر بالضرورة) يعني اطلاق الحكم المقدر
 في الحديثين وما في معنى الحكم كالأثر واللازم على ما يتعلق بالآخرة يكون بمعنى
 استحسان الثواب بصحة عزيمته في الطاعة أو المأثم لارتكاب المنهي بالضرورة
 كما قاله اهل الحق لا معنى وجوب الثواب للطاعة والعقاب في المأثم كما قال المعتزلة
 (قوله ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك) حاصله ان الحقيقة سقطت عن ظاهر
 الحديثين لان المحل لا يحتمله من جهة ان عين الخطاء والنسيان وعين العمل
 بلانية غير من فروع بل متصور فتسقط حقيقة فصار ذكر الخطاء والعمل مجازا
 عن حكمه وموجبه وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال التي تغفر
 الى النسيان والمأثم في الحرمان والثاني الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد
 وغير ذلك وهذان اى الثواب والمأثم مع الجواز والفساد مختلفان الا ترى ان الجواز
 والصحة يتعلق بركنه نحو القيام والركوع والسجود والقراءة في الصلوة وبشرطه
 نحو الوضوء وان الثواب في الطاعة والمأثم في ارتكاب المنهي يتعلق بصحة قصد
 وعزمته فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصدا
 لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب بصحة عزيمته مع ان الصلوة غير
 جائزة وكذا عكسه فان من توضأ بماء مغصوب وصلى بجواز صلواته اوجود ركنها
 وشرطها ولم يستحق الثواب لفساد قصده فثبت ان بينهما اخلافا فاحشا
 واذا صارا معنيين مختلفين صار الاشم بعد صيرورته مجازا مشتركا اى حكما مشتركا
 فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيه صيرها ولا وكذلك يعني
 كان الجواز ينفصل عن الثواب في مسألة التوضي بالماء النجس والثواب عن الجواز
 في مسألة التوضي بالماء المغصوب فكذلك الفساد ينفصل عن المأثم كما اذا صلى

مرثيا راعيا للشرائط والاركان فانه يستحق الاثم بدون الفساد وكذا اذا تكلم
 في الصلوة ناسيا يفسد صلوته ولا ياثم فثبت ان بين الاثم والفساد تبائنا كما بين الثواب
 والجواز فصار لفظ الحكم كاسم القره والمولى وسائر الاسماء المشتركة (قوله فاذن
 لا يجوز ارادتهما جميعا) اى فعلى تقدير لفظ الحكم بعد صيرورة اسم العمل والخطاء
 والنسيان مجازا عن الحكم لا يجوز ارادتهما جميعا عند الجميع لتكون لفظ الحكم
 مشتركا فسقط العمل مع انك تقر من ورطة وتقع في اخرى (قوله اما عندنا) اى
 اما عدم جواز ارادتهما معا فلان المشترك لا عموم له عندنا كما عدم جواز ارادة
 الحقيقة والمجاز معا (قوله واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز من قبيل
 المقتضى فلا عموم له بالاتفاق) اقول الاولى ان يقول واما عند الشافعي فلان المجاز
 لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فعمله الشافعي على النوع الثانى بناء
 على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمه والصحة
 والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون
 الابالية فلا يجوز الوضوء بدون النية حاصله اختلف مشايخنا والشافعي في مثل
 هذا المجاز قال الشافعي ان مثل هذا المجاز من قبيل المقتضى فلا عموم له بالاتفاق
 وان جاز عموم المشترك عنده فلا عموم في هذا المجاز بالاتفاق بل يجب حمله على
 الاول وهو ما يتعلق بالآخرة كالثواب في الآخرة عندنا فعمله الشافعي على الثانى
 وهو ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد اقول في قوله من قبيل المقتضى
 ولا عموم له بالاتفاق بحث كما عرفت ان مثل هذا المجاز عنده لا عموم له وللمقتضى
 عموم عنده فكيف يصح قوله ولا عموم له بالاتفاق قال صاحب الكشف اعلم
 ان الفاضل الامام ابا زيد وهو صاحب التقويم لم يفرق بين المقتضى والمخدوف
 كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل هذين الحدين من نظائر المقتضى فقال
 في حديث الرفع عن هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها اصاب كذبا وهذا
 لا يجوز على صاحب الشرع فاقضى ضرورة زيادة وهى الحكم بصير مقبدا
 فصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم ان يكون عاما عند الشافعي في الدنيا
 والآخرة حتى بطل طلاق المكره ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له
 عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الآخرة لا غير لان ذلك القدر يصير مقبدا فتزول
 الضرورة ولا ينعقد الى حكم آخر لان المقتضى لا عموم له وقال في حديث النية
 لما ثبت حكم الآخرة مراد به بصير الكلام مقيدا لم يتعد الى ما وراءه وصار كأنه
 قال انما ثواب الاعمال بالنيات ولما خالفه فخر الاسلام وشمس الأئمة في المخدوف

وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان
من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين على
وجه لا يرد نقض على ما اخبرنا من جواز عموم المحذوف فينا انتفاء العموم فيهما
على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التحمل ما ترى وقد كنت فيه برهة
من الزمان فلم يتضح ما يعتمد عليه ورجعت الفحول فلم يشيروا على " بجواب شاف
وهو اعلم بالحقيقة انتهى بعبارة اقول جوابه ما قاله بعض الافاضل انا لانعى
بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال
باليات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات
المتأخرين واما يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق
عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد
ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل
منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع من المحذوف بل يجب حمل المحذوف
على الاول عندنا لعدم عموم المشترك هذا ما تيسرنا في الجواب خذ هذا فكن
من الشاكرين (قوله بل يجب حمله على احدهما) اضرب من قوله لا يجوز ارادتهما
جميعا بل يجب حمله على احدهما عنده ايضا (قوله تخمه الشافعي على الثاني)
اي حمل الشافعي الحكم المشترك المقتضى على ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد
الح (قوله انه اقرب الى موافقة دلالة على النفي) اي ان الشافعي اقرب الى موافقة
دلالة اللفظ وهو انما الاعمال بالنيات على النفي وهو ما الاعمال بالنيات (قوله فقد دل
على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة) يعني لما دل فقط انما على النفي فصار المعنى
لاصلوة فقد دل على نفي اصل الفعل اعني الصلوة والصوم بدلالة المطابقة
لكونهما منفيين بلا (قوله وعلى صفاته بدلالة الالتزام) اي فقد دل على نفي
صفات الفعل وهو الجواز والفساد وبدلالة الالتزام (قوله فاذا تعذر العمل
بدلالة المطابقة) اي اذا تعذر العمل بقوله لاصلوة ولاصوم بدلالة المطابقة
لان الصلوة والصوم موجودان في الخارج بلانية (قوله تعين العمل بدلالة
الالتزام) وهى الحكم بمعنى الجواز والصحة وغيرهما لا الحكم بمعنى الثواب
لان الثواب المنفي ليس من صفات اصل الفعل بدلالة الالتزام لانه ليس حكما
الاعمال كما سبق فتعين العمل بدلالة الالتزام تعليلا لمخالفة الحكم للدليل
في المطابقة وموافقة الحكم للدليل في الالتزام الاترى اذا حكمت بالمطابقة
بانه لاصلوة الابائية وعلت بقولك اذ لا وجود للصلوة الابائية تخلف الحكم وهو

لاصوة الابالية عن الدليل اذ الصلوة توجد بلانية واما اذا خفيت بانه لا جواز
 للصلوة الابالية وعلمت بقولك اذ لا وجود بجواز الصلوة وهو دلالة الالتزام يكون
 موافقة الحكم للدليل اذ لا جواز للصلوة الابالية (قوله اذا كان اللفظ قد دل
 على نفي العمل وعدمه) اي اذا كان لفظ انما قد دل على نفي العمل واثباته لان انما
 يتضمن النفي والاثبات (قوله حله) اي يجب حل اللفظ (قوله على اقرب
 المجازات الشبهة به) اي بحمل اللفظ على حقيقة (قوله ولا يخفى ان مشابهة
 الفعل الذي ليس بصحيح) يعني لما كان ذكر العمل والخطأ مجازاً عن الحكم والحكم
 نوعان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال والثاني الحكم المشروع من الجواز
 والفساد فوجب حله على الثاني عند الشافعي لان مشابهة الفعل الذي ليس
 بصحيح كن توضاً بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصراً لم يحزن
 في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عن يمينه مع ان الصلوة غير جائزة
 (قوله ولا كامل) كن توضاً بماء مغصوب وصلى جائزت صلوة اوجود ركنها
 وشرطها ولم يستحق الثواب لفساد قصده فلا يكون كاملاً فيكون مشها بهمة
 الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعسوم والمنفي نحو لصلوة الابالية
 اكثر (قوله من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون الآخر) اي
 من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين وهو الثواب في الطاعة او المأثم
 اللذان يتعلقان بصحة عن يمينه لان في صورة التوضي بماء نجس نفي عنه الصحة
 في الحكم دون الكمال وفي صورة التوضي بماء مغصوب نفي عنه الكمال دون الصحة
 لوجود ركنها وشرطها (قوله فكان الحمل عليه اولى) اي كان حل لفظ الحكم
 على اكثر المشابهة وهو الثاني اولى من الاول وهو الثواب او المأثم (قوله وحله
 ابو حنيفة على الاول) اي حل ابو حنيفة الحكم المحذوف في حديث الاعمال على
 الثواب او المأثم (قوله ان الثواب ثابت اتفاقاً) اي ان الثواب او المأثم ثابت بالاتفاق
 (قوله فقال في الاحكام) اي قال الامدي في كتابه المسمى بالاحكام (قوله المنبأ درالى
 الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائده وجدواه) يعني تسارع
 فهم السامع من نفي كل فعل متحقق الوجود ولم ينظر على بال احد الانفي فائده
 وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب الذي يكون وسيلة لادخال الجنة والنعمة
 المؤبدة اللهم يسر لنا ولسائر المسلمين بحرمه النبي الامين وآله (قوله ولو اريد الصحة
 ايضاً يلزم عموم المشترك او المجاز) اي عموم المجاز وهذا ان ليسا بمجائزين عندنا وعنده
 يعني لو اريد من نفي الفعل نفي الحكم بمعنى الصحة كما اريد نفي الثواب يلزم عموم المشترك

عندنا لان الصحة تفضل عن الثواب فيكون مبينا فاذا اريد ما يلزم عموم المشترك
 فاذا كان الحكم حقيقة في الصحة ومجازا في الثواب فاريدا معا يلزم ارادة الحقيقة
 والمجاز معا فليس مجازا عندنا وعند غيره فيلزم حمله على الثواب بالضرورة فاما
 اذا اريد به عموم المجاز فليس مجازا عندنا ايضا واما عندنا فلا احتياج الى اختياره
 (قوله لكان باقيا على عمومته) يعني لو حل الحكم على الثواب لكان باقيا على
 عمومته ولا يحتاج الى التخصيص اذ لا ثواب الا بالنية (قوله بخلاف الصحة) اي
 بخلاف حل الحكم على الصحة والفساد كما قال الشافعي (قوله فانها قد تكون
 بدون النية كالبيع والتمليك الخ) يعني اذا كان الحكم بمعنى ما يتعلق بالدنيا
 من الصحة والفساد يلزم تخصيص الصحة بالعبادات ومن المعاملات بالطلاق
 البائن لان اكثر المعاملات كالبيع والهبة والاجارة والعناق والشرء وغيرها
 لا يحتاج في صحته الى النية بخلاف حمله على الثواب (قوله اذ لابد عندكم من
 تخصيصها) اي تخصيص الاعمال بالاعمال التي هي محل الثواب لا الاعمال العامة
 كما يلزم تخصيص الصحة عندهم (قوله قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد به
 ثواب الاعمال الخ) حاصل الجواب ان ظاهر الحديث يحتاج الى الضرورة الى
 تقدير الحكم وبعد التقدير ان كان بمعنى الثواب لا يحتاج الى التخصيص وان كان
 بعد التقدير بمعنى الجواز والصحة فيحتاج الى التخصيص لان اكثر المعاملات مع
 صحته لا يحتاج الى النية وكذلك حكم المأثم يعني كيان الجواز ينفصل عن الثواب
 في مسألة التوضي بالماء الجس فكذلك الفساد ينفصل عن المأثم كما اذا صلى مرثيا
 مرثيا للشرائط والاركان فانه يستحق الاثم بدون الفساد كما اذا تكلم في الصلوة
 ناسيا بفساد صلواته ولا يثبت بين الاثم والفساد تبانيا كما بين الثواب والجواز
 فعندنا في الحرمان بقدر الحكم بمعنى الاثم وعند الشافعي بمعنى الفساد (قوله وكذا
 الحكم المقدر في الحديث الثاني) يعني قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امي
 حكم الخطاء والنسيان (قوله ولا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق) وهو قوله اما عندنا
 فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز من قبيل المفنضي
 فلا عموم له بالاتفاق (قوله والاول مراد بالاتفاق) اي المؤاخذة الاخروية
 مرادة بالاتفاق اقول فيه نظر من وجهين اما اول فلانا لان سلم ان الثواب مراد
 بالاتفاق وثانيا اقول بعدم عموم المجاز بما لا يثبت من الشافعي وباقي التمهيل
 في التلويح (قوله فلا يراد الثاني) اي العقوبة الدنيوية (قوله واللازم العموم) اي
 ان كان الثاني مرادا ايضا لزم عموم المشترك عندنا او عموم المجاز عنده وهذا ان

لإسبا بجاثرين جميعا (قوله فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية
في الوضوء الخ) الغاء فذلكم فائدة تقدير اذا كان التقدير عندنا ثواب الاعمال بالنيات
فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على عدم صحة الوضوء بلا نية لان الوضوء
في كونه عبادة يقتصر الى النية وفي كونه شرطا ومقتضا للصلوة لا يحتاج الى النية
فيصح بلا نية عندنا خلافا للشافعي (قوله وبالثاني على عدم فساد الصلوة
بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه الشافعي الخ)
عطف على قوله بالحديث الاول يعني ولا يجوز الاستدلال بالحديث الثاني وهو
رفع عن امتي الخ على عدم فساد الصلوة الخ لان الحكم المقدر مشترك ولا عموم له
بالمؤاخذه الاخرى والدينية عندنا فيقع طلاق المكره والمخطئ ويفسد
صومه بالاكل خاطئا وصلوته بالكلام ناسيا وعند الشافعي حكم الخطأ لفظ
عام يتناول حكم الدنيا والآخرة فيكون اللفظ مشتركا معنويا باب كان اللفظ
موضوعا بازاء معنى واحد ثم ذلك المعنى يعم الاشياء المختلفة كاسم الحيوان وضع
بازاء جسم حساس متحرك بالارادة فانه يوجد في سائر انواعه كالانسان والفرس
وغيرهما وكاسم الانسان وضع بازاء حيوان ناطق فانه يوجد في اضافته كاسم الرجل
وضع بازاء ذكر جاوز حد البلوغ من بنى آدم وانه يوجد في افراده وكاسم الشيء
فانه وضع بازاء الموجود وانه يتناول جميع الاشياء المتضادة والمتخالفة والمماثلة
وكاسم اللون يتناول السواد والبياض باعتبار اللونية فكذلك لفظ الحكم وضع
بازاء الاثر الثابت بالفعل وذلك الاثر يتناول الصحة والفساد والثواب والعقاب
فكان مشتركا بالاشتراك المعنوي وله عموم فلا يصح الاحتجاج على الشافعي ولا يتم
كلامنا ولو سلم انه من قبيل الاشتراك اللفظي فله ان يقول من قبيل المحذوف
لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية فيكون عاما لجواز عموم المشترك عنده ولو سلم
ان يكون مجازا فيجوز عموم المجاز عنده لان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي
كما قال المتأخران في التلويح واجيب عن الاول لان سلم ان يكون مشتركا معنويا
بل يكون من قبيل الاشتراك اللفظي لان ماهية الحيوان لا يو صف بالاشتراك
ولا بالعدد ولا بكونه موجودا الا في ضمن كل فرد من افراد انواعه وكذلك ماهية
كل نوع لان الموجود من ماهية الحيوان والانسان في كل فرد من افراد انواعه
مثل ما يوجد في فرد آخر لان يكون مشتركا كاشتراك المفهوم من لفظ المشترك
كالعقاد والاسباب ولان يكون متعددا كتعدد سائر الافراد وقوله كاشي قلت
اطبق ائمة الاصول ان لفظ الشيء لفظ عام وذكر الامام المحقق والخبر المدفوع

في مسألة خلق الافعال في جواب اهل الاعتزال في قوله تعالى خالق كل شيء ذكر
 ان لفظ الشيء مشترك بين القديم والحادث واقام عليه دلائل جمة وبراهين قوية
 وام يقل احد انه مشترك بالاشتراك المعنوي كالحيوان ولا يجوز الحاقه بالحيوان
 لان الشيء لو كان جنسا لكان القديم نوعا منه وانه فاسد غاية الفساد ولا يخفى
 فسادُه على كل عاقل وفي جعله مشتركا لفظيا تفصى عن عهدة كثيرة من الاشكالات
 الصعبة القوية القابلة الموجود لفظ مشترك ايضا ذكره في التبصرة وقوله وكاسم
 اللون قلت اللون اسم جنس اللوان كسائر الاجناس وقوله فكذلك لفظ الحكم
 وضع بازاء الاثر الثابت بالفعل وذلك الاثرية: اول الصحة والفساد والثواب والعقاب
 فكان مشتركا بالاشتراك المعنوي وله عموم واجيب عنه كما سبق باننا لانعي بقولنا
 الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون
 الحكم بمعنى الاثر الثابت انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين
 ولم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه
 انه اثر العمل ولازمة وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو
 ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها
 وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع قوله فله ان يقول من قبيل المحذوف اجيب
 ان كان من قبيل المحذوف فلا يكون مجازا عنده مع ان ائمة الاصول صرحوا
 عنه بان يكون مجازا وعدم عموم المجاز عنده فاذا ثبت المجاز بالنقول عنه وعدم
 عموم المجاز عنده يجب حمله على احدهما وهو الوجه الاول دون الثاني (قوله)
 قبل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الخ ومن الناس
 من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل حرمة الامهات والخمر مجاز لما هو من
 صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط فاحش وخبط عظيم لان
 التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك اشارة لزوم التحريم وتحققه فيثبت بحرمة
 العين حرمة الفعل بطريق التأكيد والازوم والازوم من امارات الحقيقة فكيف يكون
 الحرمة المضافة الى العين مجازا بل التحريم المضاف الى العين حقيق كالتحريم
 المضاف الى الفعل فيوصف المحل بالحرمة على الحقيقة ثم الفعل صار حراما بناء
 على حرمة المحل فيصير الحرمة عامة فلو جعلناه مجازا يصير مشروعا باصله كما
 سبق في النهي المتعلق بالفعل ان النهي مشروع باصله منهى بوصفه فيكون
 المحل صالحا للفعل كما في اكل مال الغير وفيه غلط فاحش من وجهين احدهما

ان فيه اخراج العين، عن كونها مقصودا بالحرمة واقامة النع وهي حرمة
 الفعل مقام الاصل والثاني ان فيه اثبات الحرمة مع بقاء المحل وتصور الفعل المحرم
 وفيما قلنا انعدام صلاحية المحل وعدم تصور الفعل وتحريم الفعل بطريق اخراج
 المحل عن المحلة في غاية التحقيق ونهاية التدقيق وان كان ثبوت الفعل بطريق
 التبعية لان في الفعل بطريق عدم المحل اولى من نفيه مع بقاء المحل كما اذا قال المريض
 لا تشرب هذا الماء وانه موجود يمكن ان يشرب واما اذا قال لا تشرب هذا الماء
 ثم اراق الماء فلا تصور شربه وكذا اذا قال لا تأكل هذا فيقتضي ان يكون مأكولا اما
 اذا قال لا يؤكل هذا فيقتضي ان لا يكون محلا للاكل هذا لمخصص البرزوي وشروحه
 (قوله فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال) اي
 على الفعل يعني اختلف العلماء في التحريم المضاف الى العين على ثلاثة اقوال الاول
 اختيار القدرية كابي عبد الله البصري واصحاب ابي هاشم وهو انها مجملة وان
 اثبات حرمة الامهات بهذه الآية وحرمة الميتة وحرمة الخمر بتلك الدلائل ضعيف
 غير صحيح ووجه هذا القول ان ثبوت الحرمة على وجه التعميم بحيث يوصف العين
 والفعل بالحرمة جميعا معذرة لان الحرمة لا يكون وصفا لا عيان لانها من باب
 التكليف الذي هو موقوف على القدرة ولهذا يتعلق بها الثواب والعقاب والاعيان
 ليست بمقدورة لها فلا يتعلق بها الثواب والعقاب وانما يتعلق بالافعال المقدورة لها
 وهي الافعال كانت اختيارية واذا لم يصلح العين ان يكون متعلقة بالتحريم فلا بد
 من اضممار فعل يكون متعلق بالتحريم حذرا من ايهمال الخطاب ولا يجوز اضممار جميع
 الافعال المتعلقة بالعين لان الاضممار خلاف الاصل والضرورة تندفع بما دون الجميع
 فوجب الاقتصار على البعض من غير معين لعدم دلالة اللفظ عليه وكان مجملا
 لورود المعاني فيه من غير رجحان واشتهر المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل
 بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل وهو شأن الجمل (قوله وبعضهم
 على انه من حذف المضاف) يعني قال بعض العلماء ان كل ما اضيف الى العين يكون
 من قبيل حذف المضاف فيكون المراد تحريم الفعل لا غير وهو القول الثاني وهو
 اختيار بعض اصحابنا العراقيون منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه وابنه
 ذهب عامة المعتزلة ونسكهم بان العرف يدل قطعاً على ان المراد من ذلك
 تحريم الفعل المقصود منه فان من اطلع على عرف اللغة ومارس الفاظ العرب
 لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت
 عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام والشراب وتحريم الوطئ

والاستمتاع في النساء ولا يتخالفه شرك في ان هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين
وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجعلا فكله قيل حرم عليكم نكاح امهاتكم
والاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة وحرم عليكم شرب الخمر لعينه فلو قلنا
ان الافعال التي تعلق الحرمة بها غير معلومة كما قال القدرية اوان الحرمة راجعة
الى عين الاعيان كما قال ائمة الاصول لا بطلنا عرف اهل اللسان وهو غير جائز وما
يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين فبطل بدليل العقل اخدهما وجب المصير
الى الآخر ولم يجز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاهيان
التي لا تصلح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لوجودها بعين القسم الآخر
وهو رجوع التحريم والتحليل الى تصرفها فيها ولم يكن للتوقف فيها معنى مع
صحة احدا القسمين بطلان الآخر (قوله والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة
الحل) يعني والقول الصحيح من الاقوال ما قاله ائمة الاصول من المحققين ان كل
ما اضيف فيه الحرمة الى العين حقيقة عامة لان التحريم المضاف الى العين حقيقي
كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل بالحرمة على الحقيقة ثم الفصل
صار حراما بناء على حرمة المحل كما سبق (قوله لان الحرام نوطان) يعني ان اضافة
الحرمة الى العين ليست بمجاز عن تحريم الفعل بل حقيقة لان التحريم نوطان
تحريم يلاقى نفس الفعل مع كون المحل قابلا كما كل مال الغير والنوع الثاني ان يخرج
المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله
فيكون مستحوا يصير الفعل كالاكل والاستمتاع تابعسا من هذا الوجه فيقام المحل
مقام الفعل فينسب التحريم الى ذلك المحل ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له (قوله
فالاكل محرم ممنوع) اي اكل مال الغير محرم ممنوع من جانب الغير وهو المسالك
(قوله لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكل مالكم) الظاهر ترك لفظ مالكم
لان قوله في الجملة يمنع هذا فالاولى ان يقول لكن المحل قابل للاكل في الجملة كمن
قال رجل مثلاً لا تأكل هذا الخبر ومنع الخبر عن اكل الرجل بان رفع الخبر من بين
يديه ثم يأن باكله او اعطاه اليه يكون المحل وهو الخبر قابلا للاكل في الجملة بهذا
الاعتبار (قوله فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل) لان المحل خرج في الشرع
من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله ضرورة وهذا
الذي اولى من نفيه مع بقاء المحل (قوله بخلاف الحرام لغيره) هذا تشنيع على
الفرقيين الاولين حاصله ان الفرقيين الاولين يفتقان بين النوعين المذكورين وفلسا
اضافة الحرمة الى العين التي هي حرام لعينه على اضافة الحرمة التي الى العين التي

هي حرام لغيره فعملوا على حذف المضاف واطلاق اسم المحل على الحال فجعلوه
 مشروعا باصله اوصفه فوقوا في غلط فاحش والله هو الموفق والهادي (قوله
 كلف الخلفي) الخلفي موضوع للثبوت وانظ المجاز عنه هو الداهية
 والموت عذب لا تنافر فيه (قوله اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ
 المجاز) يعني اذا كان الوزن دالبا مثلا مثل الاحد والابد والعدد فلفظ الاسد المجاز
 يستقيم في الوزن من الشجاع الحقيقي للممدوح (قوله من المقابلة والمطابقة الخ)
 المطابقة وبسمى الطباق الجمع بين متضادين في الجملة وهو قسمان حقيقي ومجازي
 والثاني يسمى التكافؤ وكل منهما اما لفظي او معنوي واما طباق الجواب او سلب
 فن امثلة ذلك فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وانه هو اضحك وابكى وانه هو امات
 واحيا لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم وتحسبهم ايقاظا وهم رقود ومن
 امثلة المجازي او من كان ميتا فاحيينه اى ضالا فهدينه ومن امثلة طباق السلب
 في المجاز تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ولا تخشوا الناس واخشوني ومن امثلة
 المعنوي ان اثم لا تكذبون قالوا ربنا يعلم انا البكم لم نرسلون معناه ربنا يعلم
 انا لصادقون جعل اثمكم الارض فراشا والسماء بناء قال ابو علي الفارسي لما كان
 البناء معنى رفعا قول للفراس الذي هو هلي خلاف الفراش ونوع من المطابقة
 يسمى المقابلة وهي ان يذكر اللفظان فاكثر ثم اضدادها على الترتيب قال ابن
 ابي الاصبع والفرق بين المطابقة والمقابلة من وجهين احدهما ان الطباق لا يكون
 الا من ضدتين فقط والمقابلة لا يكون الا بما زاد من الاربعة الى العشرة والثاني
 ان الطباق لا يكون الا بالاضداد والمقابلة بالاضداد وبغيرها قال السكاكي ومن
 خواص المقابلة انه اذا شرط في الاول ام شرط في الثاني ضده كقوله تعالى فاما من
 اعطى واتى الايتين قابل بين الاضطاء والبخل والانتقاء والاستثناء والتعصديق
 والتكذيب والبسري والعسري ولما جعل التفسير في الاول مشتركا بين الاضطاء
 والانتقاء والتعصديق جعل ضده وهو التفسير مشتركا بين اضدادها وقال بعضهم
 المقابلة اما لواحد بواحد وذلك قليل جدا لقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم
 والمقابلة تنقسم الى ثلاثة انواع نظيري كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ونقيضي
 كقوله تعالى وتحسبهم ايقاظا وهم رقود وخلافي كقابلة الشر للشر في قوله تعالى
 وانا لاندري اشر اريد بمن في الارض او اراد بهم رشدا فانهم اخلافان لانقيضان
 فان نقيض الشر الخير والشر الغي ومن الطباق نوع يسمى ترصيع الكلام وهو
 اقتران الشيء بما يجمع معه في قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها

ولا تعري والمك لا نظماً فيها ولا تضحي جاء بالجوع مع العري وبابه ان يكون مع
 الظماء وبالضحى مع الضياء وبابه ان يكون مع العري لكن الجوع والعري اشتراكا
 في الخلو فالجوع خلوا الباطن من الظلم والعري خلوا الظاهر من الالباس والظماً
 والضحى اشتراكا في الاحتراق فالظماً اشتراق الباطن من العطش والضحى اشتراق
 الظاهر من حر الشمس والتجنيس هو تشابه اللفظ باللفظ وانوا عنه كثيرة تام وناقص
 ومصحف ومحرّف ومذيل ومنه راجع ومضارع ولا حق ومرفود كلها من المحاسن
 اللفظية لا المعنوية ومنها الجناس اللفظي بان يختلفا بحرف مناسب الاخر مناسبة
 لفظية كالضاد والطاء كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ومنها تجنيس
 الغالب بان يختلفا في ترتيب الحروف نحو فرقت بين بني اسرائيل ومنها تجنيس الاشتقاق
 بان يجتمع في اصل الاشتقاق ويسمى المقضب نحو فروح وريحان فاقم
 وجهك للدين القيم وجهت وجهي ومنها تجنيس الاطلاق بان يجتمع في المشابهة
 فقط كقوله تعالى وجني الجنين دان برك بغير فلا راد فالتفصيل في محله (قوله)
 وغير ذلك من المحسنات البديعية الخ المحسنات البديعية عند البيانين ستة وثلاثون
 واما في براهين القرآن فمنه نوع افردتها ابن ابي الاصمع واورد مثالا فان اردت
 الاطلاع الى تعريفات جميعها وامثلتها فارجع الى اتقان السيوطي (قوله فان كلا
 منها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة) يعني ان كلام المحسنات البديعية يتأتى بالحقيقة
 في الاكثر وقد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة فان اردت الوقوف فارجع الى اثباتها
 في الاثبات (قوله واما معنوي) اي والداعي الى المجاز امام معنوي وهو اختصاص
 معنى اللفظ بالنعظيم كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم يقال لرجل عالم هذا
 ابو حنيفة بطريق استعارة المكنية (قوله او زيادة البيان او الترهيب) كاستعارة
 الموت للسيف او المبالغة كاطلاق الاصابع على الانامل في قوله تعالى يجعلون
 اصابعهم في اذانهم

باب حروف المعاني

دقيق المسالك لطيف المأخذ كثير القوائد عزيز العوائد جهم المعاني اتم المباني
 غريب الدقائق عجيب الحقائق زينة المصنف بدائع المباني وحلاه بقرائب المعاني
 اودع فيه الحجج القاطعة والبراهين الساطعة رتب فيه العمال والاحكام على الطف
 وجه وابسر مرام جمع بين لطائف الخوض وحقايق الفقه ليوصلك الى المقاصد
 الدينية والمطالب اليقينية فاستمع مني لما ينشئ عليك من بيان لطائف حقائقه
 واصغ لما ياتي هليلك من كشف غوامض دقائقه من الكتب الهوية وغيرها
 بتوفيقه تعالى وفقك الله وايدك ونصرك وقواك في الوقوف على عجائب مسالكه

ان شاء الله تعالى وجعل الجنة مثواه بحدوده وكرمه انه هو جواد كريم روف رحيم
 (قوله وكثيرا ما يسمى الجميع حروف الخ) يعني قال المص من حروف المعاني مع ان
 بعض ما ذكر في هذا الباب اسم لاهروف مثال متى وكل وكما ومن واذا فاجاب بقوله
 تعالى لان اكثرها كان حروفا فسمى الكل حروفا تغليا وهذا ما اختاره صاحب
 الكشف (قوله والاول اوجه) اي علة التقلاب اوجه انما اتى بصيغة التفضيل لان
 في الثاني اصل الوجهة لان النحويين اطلقوا الحرف على الطرف فيكون حقيقة
 بالوضع الجديد فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحرف على مطلق
 الكلمة فتأمل (قوله من حروف المعاني) هذا اضافة الاسم الى مسماه كما يضاف
 المسمى الى الاسم كذات يوم وذات ليلة اعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف
 المبسوطة التي يتركب منها اصل التراكيب وهي الحروف التسعة والعشرون
 وبطلق على الحروف التي جاءت بمعنى ليس بمعنى اسم ولا فعل وهي يسمى
 اداة بينهما ويسمى حروف المعاني ايضا لايصالها معاني الافعال الى الاسماء
 اولدلائها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلائها على
 الاتصال بخلاف الباء في بكر وبشر فانها لا تدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد
 حرف معنى للاستفهام بخلافها في اجد وكذا من والى في قولك خرجت من البصرة
 الى الكوفة اذ لو لم يكن من لا ابتداء والى لا انتهاء لم يفهم ابتداء خروجك
 وانتهائه وبهذا يمتاز عن حروف التهجى (قوله الحروف العاطفة) يعني من جملة
 حروف المعاني حروف العطف وانما قدم العطف لانها اكثرها وقوعا فلزم
 البداية بها (قوله سميت بها) اي سميت الحروف بحروف المعاني (قوله لان وضعها
 لمعان يميز بها عن حروف المعاني) اي وضع حروف المعاني لمعان يميز بسبب
 تلك المعاني الموضوعات لها عن حروف المباني المبسوطة التي يتركب منها
 اصل تركيب الكلمة وهي الحروف التسعة والعشرون اقول فيه نظر لان
 المدعى تام والدليل خاص فتأمل (قوله قالوا لمطلق الجميع) يعني الواو
 العاطفة لمطلق الجميع قدمت الواو على سائر حروف العطف لان اصل
 عندنا القسم اعني العطف بالواو وهي عندنا لمطلق الجميع من غير تعرض
 لمقارنة كما ظن بعض العلماء انها للمقارنة عندها ولا ترتيب كما ظن بعض العلماء
 على اصل ابى حنيفة وكما زعم بعض اصحاب الشافعي والمطلق مقدم على
 المقيد حاصله ان العطف لاثبات المشاركة والواو تثبت مطلق المشاركة
 بخلاف سائر حروف العطف حيث يثبت المشاركة مع شيء آخر من الترتيب

والتعقيب والمهلة والمطلق مقدم على المقيد اولان سائر الحروف بمنزلة المركب وهذا كما لمفرد مثلاً ان الغاء توجب العطف مع الترتيب والتعقيب ثم توجب العطف مع التراخي والواو توجب مجر العطف والمفرد مقدم على المركب فيكان اصلاً فلهذا جاء مقسماً وعلى هذا اي على كون الواو لمطلق الجمع عامة العلماء من اهل اللغة وائمة النحوي وائمة الفتوى والفتوى مشتق من الفتوى وهو الشاب القوي لانها جواب قوي في حادثة او احداث حكم قوي او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب (قوله اي جمع الامر ين وتشريكهم في الثبوت نحو قام زيد وقعد عمرو الخ) يعني ان الواو لمطلق الجمع من غير ان يدل على كون المعطوف والمعطوف عليه معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر في عطف الجملة على الجملة بل يدل على اشتراكهما في الثبوت على مذهب عامة اهل اللغة وجهور العلماء (قوله اوفى حكم نحو قام زيد وهرو) يعني ان الواو يدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم اوفى ذات من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر (قوله بلا دلالة على مقارنة) اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك الخ يعني قال مالك بن انس رضي الله عنه في مسألة وهي انت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها يقع الثلاث وجعلها للقران لكونه غلط لان كلمة مع للقران فالواو كان الاوالة ايضاً للزم الترادف وانه خلاف الاصل كذا في البرزوي وقال الشراح وعند علمائنا يقع واحدة خلافاً للمالك والشافعي واحدين جنبل ويؤيده ما قاله قال ابن مالك وكونها للمقارنة راجع وللترتيب كثير ولعكسه قليل انتهى (قوله ونسب الى الامامين) يعني زعم بعض اصحابنا ان الواو للجمع مع المقارنة ونسب الى قول ابي يوسف وعبد (قوله ولادلالة على الترتيب في الزمان كما نقل عن الشافعي) يعني قال بعض اصحاب الشافعي انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي ايضاً قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعي في احكام القرآن والقواطع انه قال يعتبر في الوضوء ذكر الآية ثم قال ومن خالف الترتيب الذي ذكره الله في الوضوء لم يجز وضوؤه وروى عن القراء انها للترتيب حيث يستحب للجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجمع فكقولك تعالى اركعوا واسجدوا واما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلا لا مكان الجمع حاصله قال بعض اصحاب الشافعي ان الواو توجب الترتيب حتى قالوا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم توجب الترتيب واحتجوا بان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ بالصفا في السجى وقال

هذا بمبدأ الله تعالى يريد به قوله تعالى ان الصفا المروءة من شعائر الله ففهم من ذلك وجوب الترتيب من وجوه احدها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال نبأ بمبدأ الله وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم واليه اشهر في الكتاب والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يمارضون بها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم تجوزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب ووجوب الترتيب لقوله تعالى واركعوا واسجدوا لان الركوع مقدم على السجود بخلاف واستفاد هذا التقديم من الواو اقول فيه بحث لانه وقع في القرآن واسجدوا واركعوا مع الراكعين حتى قال البيضاوي مع تسلطه في مذهب الشافعي انما قدم السجود اشعارا بعدم الترتيب في الواو فتأمل في الجواب ومما تسكوا به ان اعرابا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بنس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الترتيب بين العبارتين ويؤيده ما قاله ابن هشام وقول السيرا في ان التجوين واللفظ بين اجهوا على انها لا تفيد الترتيب مردود بل قال بافادتها اياه قطرب والربيع والفراء وطلب وابو عمر الزاهد وهشام والشافعي ونقل الامام في البرهان عن بعض الخنفية انها للمعية وتنفرد عن سائر احرف العطف بخمسة عشر حكما انتهى (قوله واستدلوا على ذلك بوجوه) اي تمسك الجمهور على كون الواو لمطلق الجمع بلا ترتيب ولا معارضة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا وقوله تعالى في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة آمر ا ومأمورا وزمانا ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كان الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقديم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزله ولانه لو افاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعينه تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل (قوله اي استقرأ موارد الاستعمال) يعني دليلنا على ان الواو لمطلق الجمع لا للترتيب بالنقل عن ائمة اللغة وباستفراء كلام العرب فان العرب تقول جاءني زيد وعمرو ففهم من هذا الكلام اجتماعهما من غير تعرض للقران والترتيب في النجى حتى لو جأ مقارنين او متعاقبين او متراخين لكان صادقا في الاخبار وقد ثبت هذا بنقل عن ائمة اللغة وانه نتيجة

كما اوقال جاني الزيدان فهذا الكلام لا يقتضي الترتيب والقران ولا يقدم احدهما
ولا يؤخر وكذلك قوله جاءني زيد وكثير ولان الفاء تختص بالاجزية ولا يصلح فيها
الواو لان الجزاء يتعقب الشرط والفاء للتعقيب فيكون الفاء مختصة بالاجزية
فلو كان الواو للترتيب يصلح الواو مقام الفاء ولما وقع الطلاق في قوله ان دخلت
الدار وانت طالق كما في قوله انت طالق ولان الواو لو كان للترتيب لكان الواو
والفاء لفظان متزادان لكون المعنى وهو الترتيب مشتركا بينهما فيجوز اطلاق
لفظ منهما على الترتيب في كل موضع كما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين يجوز
اطلاق اللفظ المشترك على كل واحد من المعنيين فكذلك اذا كان المعنى مشتركا
وانه لا يجوز في الاجزية حتى من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت
في الحال ولو احتمل الواو للترتيب يصلح الجزاء كالفاء وقد صارت الواو بالاجماع
للجمع في قول الناس جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد فلو لم يكن
الواو للجمع لما فهم من جمعه من تعدد لفظه ولما صح جمعه لان الواو لما كان
للترتيب فعلى تقدير الجمع بطل معنى الترتيب والواو في قوله جاءني زيد وزيد زيد
نظير الواو في جاءني زيد وبكر وخالد وهذه الاسماء اسماء اعلام وضعت لاشخاص
مختلفة من غير نظر الى معناه لكن لما كانت الالفاظ مختلفة الحدود فلا يمكن
جمعهما في لفظ واحد مع كمال المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذا قال جاني زيد
وبكر وخالد اما اذا كانت الالفاظ متفقة الحدود فيمكن جمعهما في لفظ واحد
مع كمال المقصود احترازا عن التتويل المستكره كذا قال ابن يعيش في شرح
المفصل فثبت ان الواو في زيد وبكر وخالد مثل الواو في قوله زيد وزيد وزيد
وكان في الاول للجمع ايضا وقال اهل اللغة لا تأكل السمكة وتشرب اللبن معناه
لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود ولو استعمل الفاء مكانه
بان يقال فشرب اللبن لبطل المراد لان الفرض هو النهي عن الجمع لان الفاء
للترتيب والتعقيب فصار اكل السمكة سببا للشرب وليس المراد ان يجعل الاكل
سببا للشرب وانما المراد النهي عن الجمع بينهما وهذا مثل قوله لا تدن من الاسد
فبا كلك تقديره لا تدن من الاسد فاك ان دنت من الاسد اكلك وسار الدنو
من الاسد سبب اكله اياه واذا ثبت ان المراد من الكلام النهي عن الجمع وجب
الثبات على الواو ولا يجوز اقامة الفاء مقام الواو لانها تدل على الجمع والفاء
على التعقيب والسببية واذا ثبت ان الفاء لا تصلح في موضع الواو والواو لا تصلح
في موضع الفاء ثبت ان الواو لهما معنى ليس للفاء وان كل واحد منهما وضعت

المعنى مقصود وإيسا من الالفاظ المترادفة ومثله قول الشاعر لانه عن خلق
 وثاني مثله * صار عليك اذا فعلت عظيم * اى لا يجمع بين النهى عن فعل واثبات مثله
 وقال الامام عبدالقاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له فى الترتيب انهم وضعوها
 حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك
 ان الاشتراك والاختصاص مما يقتضى فاعلين ولو قلت فى قولك اشترك زيد وعمرو
 ان زيدا قبل عمرو فى الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما
 اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا ومجتماعا معه كالك اذا قلت جاءنى زيد قبل
 عمرو ولم يكن لزيد اجتماع مع عمرو فى المجي * فن ادعى ان الواو دليل على الترتيب
 لزمانه اقول اشترك زيد واختصم بكر وتسكت وهذا لا يصح بالقاء لانك اذا قلت
 اختصم زيد فعمرو واشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءنى زيد فعمرو
 وفى جملة الاختصاص والاشتراك مما يسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت
 اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب لذلك الاجتماع انتهى وهذا لبيان
 الوضع وفى البرزوى وشروحه استدلال آخر فان اردت الاطلاع فارجم ثم
 (قوله ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع التثنية عندهما)
 يعنى قد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة عندهما استدلالا بما ذكرنا فى قول
 الرجل لامرأته غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طابق وطابق وطابق
 يتعلقن جميعا بالشرط ووقعن جميعا عند الشرط فلو لم يكن الواو للقران لوقع
 الاول وبقى الباقي لعدم العدة وبعضهم للترتيب لانها عند ابى حنيفة تطابق
 واحدة وهذا دليل الترتيب لانه جعلها للترتيب وانهما جعلها للقران (قوله
 ليس لدلالتة على المقارنة) اى ليس الاختلاف باعتبار ان الواو للترتيب او للمقارنة
 (قوله بل لان زمانه بل اختلافهم) ابتداء كلام راجع الى ان وجوب الاجتماع
 وليس بطلاق (قوله ولا تفريق فى ذلك الزمان) اى لا تفريق لاطلاق فى زمان
 وجود الشرط بل موجب الواو ان يصير المطلقات مجتمعة فى زمان واحد فصح
 تحصيل المطلقات التثنية لان الثانى جملة ناقصة فشاركته الاول فى الشرط وهو
 فى الحال تكلم بالطلاق لان العطف يقتضى مشاركة المعطوف والمعطوف عليه
 لانها المجموع فيكون موجب الكلام الجمع حاصله ان ذكر المطلقات بعد الشرط
 متعاقبة يوجب اتصال الطلاق الاول بالشرط على التمام لكونه جزءا بلا مانع
 ولا واسطة ثم يوجب اتصال الطلاق الثانى والثالث بالشرط ايضا لكن الثانى
 بواسطة الاول والثالث بواسطة الثانى والدليل عليه قول بعض مشايخنا فى تقرير

قولهما ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة توجب اعادة ما في الكاملة لتصبح
الناقصة كاملة فصار التقدير ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت
طالق ثلاث مرات فيقع ثلث تطلقات يدخل واحد كما اذا كرر صريحا في غير المدخول
بها لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا (قوله انت طالق وطالق وطالق) حيث
يقع الثالث اتفاقا باعتبار اتحاد حال التعليق لان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة
بخلاف ما اذا تقدم الشرط حيث يتعلق الاجزئية بواسطة (قوله ليس لدلالة على
الترتيب بل لان الوقوع) اي وقوع الاجزئية انما هو على التعاقب دون الاجتماع الخ يعني
قال ابو حنيفة رحمه الله موجه الافتراق لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث
بواسطة بين الاولى وبلا واسطة فلا يتغير هذا الموجب بالواو التي لا توجب القران
والترتيب (قوله وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية
عما بعدها الخ) الظاهر ان يقول فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها لان
قوله فانت طالق جملة تامة تعلقت بالشرط بلا واسطة لانها مستغنية عما بعدها
فتعلقت بلا واسطة والجملة الثانية ناقصة في حق المستأخر فتوقف على الاولى
لافتقارها اليها اذ الناقصة منتقرة الى الكاملة في افادة المعنى فتتعلق الثانية بالشرط
بعد تعلق الاولى بالشرط فكان تعلق الثانية منفصلا عن تعلق الاولى كما لو قال
ثم طالق ثم طالق والثالث يتعلق بالشرط بواسطة الاولى والثانية واذا كان تعلق
الاجزئية على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها كذلك (قوله بخلاف
صورة التكرار) يعني ما اورده الامامين في المقيس عليه قياس مع الفارق لان
في صورة التكرار يتعلق كل واحد من الاجزئية بالشرط بلا واسطة الآخر واما
في محصل النزاع فيتعلق الجزء بالشرط بواسطة او بواسطة فافتراقا (قوله
وبخلاف صورة التقديم) ايضا والفرق لابن حنيفة ان الكلام اذا وجد في آخره
ما يغير اوله يتوقف اوله على آخره فهو له انت طالق الخ موقوف على آخره فتعلق
جميعا بشرط واحد فتران كذلك اما قوله ان دخلت الدار فانت طالق الخ
تعلق الجزء بالشرط لان المغير موجود في الاول فلا يتوقف على الثاني والثالث
ويتوقف الثاني والثالث عليه واذا تعلق الاول بلا واسطة والثاني والثالث بواسطة
نزلن حاصلا اذا تقدمت الاجزئية اي التطلقات المتعلقة على الشرط فصار
موجب الكلام الاجتماع والاتحاد الثابت بنفس فلم يترك بالواو التي وضعت فان
قيل فقد قال اصحابنا فيمن قال لامرأة انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها
انها تبين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح في الجامع فيمن زوج امرأتين

من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معا انه لا يبطل
نكاح واحدة منهما ولو اعتقهما في كلتين منفصلتين يبطل نكاح الثانية فان قال
هذه حرة وهذه متصلا بواو العطف يبطل نكاح الثانية وهذا ايضا من الترتيب
وقال في باب النكاح فيمن زوج رجلا اختين في عقدتين متفرقتين بغير اذن الزوج
فبلغه فاجازهما معا بطلا وان اجازهما متفرقا يبطل الثاني وان قال اجرت نكاح
هذه وهذه بطلا كانه قال اجرتهم وهذا من باب المقارنة وقال في باب الافرار
في الجامع فيمن هلك عن ثلثة اعبد قيمتهم سواء وعن ابن لاوارث له غيره فقَالَ
الابن اعني ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر بالاعتناق في كلام متصل
وهو قوله اعني ابي هذا وهذا وهذا اعني من كل واحد ثلثة وان سكنت فيما بين
ذلك بان قال اعني ابي هذا ثم سكنت ثم قال اعني هذا ثم قال اعني هذا عنق
الاول ونصف الثاني وثالث الثالث وهذا اي اثبات العتق فيما بينهم على السوية
في كلام متصل من باب القران اجيب للسائل اما في المسئلة الاولى فقد قال
مالك بن انس يقع الثلث وجعل الواو للقران لكنه غلط لان الواو للعطف
المطلق في اللغة لالقران ولذلك لم يقع الطلاق الثاني لان الاول وقع قبل التكلم
بالثاني وكذلك في مسئلة نكاح الامتين لان عنق الاول يبطل محلية وقف النكاح
على الزوج في حق الثانية لانه لاحل الامة في مقابلة الحرية حالة التوقف فيبطل
الثاني قبل التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك لقوات المحل في حكم التوقف لان الواو
لا تعرض للمقارنة فاما في نكاح الاختين فان صدر الكلام بتوقف على اخره
لاقتضاء الواو لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح فاذا اتصل به آخره سلب
عنه الجواز فصار اخره في حق اوله بمنزلة الشرط كما في قوله انت طالق ان دخلت
الدار والاسنشاء في قول الرجل انت طالق ان شاء الله وصدر الكلام بتوقف على
آخره بشرط الوصل وكذلك في مسئلة نكاح الامتين لا يتغير صدر الكلام باخره
لان عنق الثانية ان ضم الى الاولى لم يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد
وعن الوجود الى العدم وكذلك في مسئلة الافرار صدر الكلام بتفسير باخره
الآثرى ان موجب صدره عتقه بلاسعاية فاذا انضم الاخر الى الاول تغير الصدر
عن عنق الى رفق عند ابي حنيفة لان المستسعى مكاتب عنده وعندهما يتغير
عن رابة الى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره ولهذا اي ولا يكون
الواو لمطلق الجمع قلنا ان قول محمد رحمه الله في الجامع الصغير وينوي من عن يمينه
من الرجال والنساء والحفظة انه لا يوجب الترتيب ولا يدل تقديم الرجال والنساء

على الحافظة وتفضيلهم على الملائكة ومن الناس من فضل عامة المؤمنين على
 عامة الملائكة استدلالاً بهذه الرواية وهذا الاستدلال فاسد لانه ذكر في المبسوط
 وينوي بتسليم الاول عن عينه من الحافظة والرجال والنساء وعن يساره مثله ثبت
 انه اراد مطلق الجمع لا الترتيب في الشئ وقيل ما ذكر في الصلوة قول الاول لابي حنيفة
 وما ذكر في الجامع الصغير فباء على قول الثاني فقد رجع من تفضيل بني آدم على
 الملائكة هكذا ذكر شمس الائمة في شرح جامع الصغير لكن ذل آخر تصنيفه ان
 مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافاً للمعتزلة وهو
 مذهب شيخ محي الدين العربي قال الامام الكسائي والمختار عندنا ان خواص بني آدم
 وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بني آدم من المسلمين الاتقياء افضل من
 عوام الملائكة وابسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام
 بني آدم وذكر الشيخ الامام ابو منصور في تفسير قوله تعالى ولقد كرّمنا بني آدم اما الكلام
 في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لا نعلم ذلك ولايس
 في معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله تعالى لان ذلك الكلام بين الانبياء
 والرسول واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض ذلك الى
 الله تعالى واما الكلام بين شر البشر وافسدهم وبين الملائكة الذين لم يوصو الله
 طرفه حين فيقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك فتكلم حينئذ بتفضيل
 بعضهم على بعض كذا في الشروح وكذلك قوله تعالى ان الصفا والمروة من
 شعائر الله لا يوجب ترتيباً ايضاً الا ترى ان المراد بالآية اثبات انها من الشعائر
 ولا يتصور فيه الترتيب لان الترتيب يجري في الفعل لا في العيين لان كونهما من
 الشعائر ثابت في زمان واحد ولو كان النص يوجب الترتيب لكان الصفا والمروة من
 قبل المروة وانما ثبت السعي بين الصفا والمروة بقوله تعالى ان يطوف بهما والتقدم
 في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهراً وهذا يصلح للترجيح فتترجم به النبي صلى الله
 عليه وسلم بقوله ابدأ بما بدأ الله فصار الترتيب واجبا بقوله عليه السلام لا يمتنع
 الواو واي التفضيل في البردوى وشروحه (قوله اذا دخلت بين الشبهين) اقول
 انما قال بين الشبهين لان البحث في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة
 للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ
 في الثاني (قوله فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل ان يقع خبرا للمبتدأ الخ)
 وفي التلويح الجمل المنعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر لمبتدأ او جزاء شرط
 او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق انتهى (قوله يفيد الواو الجمع

بينهما في التعاقب) أي توجب الواو المشتركة بينهما في التعاقب لأن آخر الكلام
 في قوله أنت طالق وطالق افتقر إلى الأول فبشاركه الآخر الأول فيما تم به الأول
 بعينه فتعلق الآخر بالشرط بواسطة الجملة الأولى عنده وإن لم يمتنع الاتحاد
 في المعطوف والمعطوف عليه (قوله فقوله أن دخلت هذه الدار الخ) مبتدأ
 بعين واحدة خبره وانما أتى بهذا المثال ليكون مفعلاً عليه (قوله لأنكر الشرط)
 أي لا يقع أكثر من واحدة عنده لأنه تم به الأول بعينه لا بتقدير مثله في المعطوف
 بإعادة الشرط في الثاني والثالث كأنه قيل أن دخلت الدار فانت طالق وإن دخلت
 الدار فانت طالق وإن دخلت الدار فانت طالق بخلاف التكرار فإنه يمكن أن يتعلق
 الأجزاء المتكررة بشرط واحد متحد فتعلق طالق وطالق وطالق بعين
 الشرط المذكور وهو قوله أن دخلت الدار لا بتقدير مثله وهو شرط آخر بإعادة
 الشرط في الثاني والثالث حتى يصير كقوله أن دخلت الدار فانت طالق
 وإن دخلت الدار فانت طالق وإن دخلت الدار فانت طالق كما قال أبو يوسف
 ومحمد فبقي الثلاث بدخول واحد كما إذا كرر صريحاً لأن الجملة انما قصده إذا عملت
 على الكماله فوجب إعادة ما في الكماله لتصير الناقصة كاملة عندهما بخلاف
 عطف الجملة الكاملة على الكاملة فإن الرجل إذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثاً
 وهذه طلقت الثانية ثلاثاً أيضاً إذا قال أنت طالق ثلاثاً وهذه طالق يقع
 الثانية واحدة (قوله ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلا) يعني أن يتعلق الجزئية
 المتكررة بشرط واحد متحد بعين الشرط الواحد المذكور ليس كتكرار الشرط
 الآخر حتى يصير حلفين فيقع ثنتان في طالق وطالق بل يقع أكثر في طالق
 وطالق وطالق بمقتضى كلا كما ذكره الأمان (قوله وكذا أنت طالق أن دخلت
 هذه الدار الخ) يعني كما يقع واحدة في قوله أن دخلت هذه الدار فانت طالق
 وطالق يقع واحدة في قوله أنت طالق أن دخلت هذه الدار وإن دخلت هذه
 لأن الجزاء المقدم وهو أنت طالق ينزل على مجموع الشرطين لأن الواو توجب
 مشاركة الشرطين في الجزاء المقدم الواحد فيقع طلاق واقع في الدخولين
 إلى الدارين المختلفين (قوله أوام يتعلق المعطوف عليه بشيء فيفيد الواو حينئذ
 الجمع الخ) عطف على قوله فأما إن يتعلق المعطوف عليه بشيء حاصله أن الجملة
 المتعاطفة بالواو وإن كان المعطوف عليه خبر المبتدأ أوجز الشرط وقع المعطوف
 في موضع خبر أوجز الشرط فالواو يفيد الجمع بينهما في التعاقب والافعالواو
 يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها في الواقع فقط (قوله بلا اعتبار خصوصية

الاول في الثاني الخ) يعني اذا لم يتحقق المعطوف عليه بشئ فيفيد الواو الجمع بينهما
 في حصول مضمونيهما فقط من غير اعتبار بعض قيود الاول في الثاني الا ترى ان
 في قوله انت طالق ثلاثا وهذه طالق مطلق الثانية واحدة من غير اعتبار
 خصوصية الاول في الثاني (قوله او بالعكس) يعني اذا قال الرجل انت طالق
 ثلاثا وهذه يعتبر خصوصية الاول في الثاني فيقع الثانية ايضا ثلاثا باعتبار
 خصوصية الاول في الثاني فيلزم تبرهذين الاعتبارين من الواو لان ذينك الاعتبارين
 من القرائن والا فالواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله وانما افادت ذلك اذا لواها
 لاحتمال الرجوع والاضراب) اي انما افادت الواو الجمع بينهما في حصول مضمونيهما
 اذ بدون الواو يحتمل الرجوع والاضراب يعني اذا قال الرجل لامرأته ان دخلت
 الدار فانت طالق ولم يذكر الواو يحتمل الرجوع بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق
 ان دخلت الدار لست بطلاق بل هذه اما اذا ذكر بالواو فتكون الجملة الاولى
 كلاما مستقلا منفصلا عن الثاني بالواو فلا يمكن الرجوع والاضراب بعد الانفصال
 (قوله واما الزيادة على ذلك) حاصله ان الجملة المنعطفة بالواو ان وقعت
 في موضع خبر تفسيد الجمع بينهما في التعلق والايفيد الجمع بينهما في حصول
 مضمونيهما واما الزيادة على ذلك من اعتبار قيود الاولى في الثانية او بالعكس
 كما ذكرنا فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها وتحققه قد يدخل
 الواو على جملة كاملة بخبرها فلا يجب بهذا العطف المشاركة بين الجملتين في الخبر
 مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسمى
 بعضهم هذه واو الابتداء او واول النظم وهذا ليس بمنقول وانما هي للعطف على
 ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني الى الاول
 اذا كان ناقصا لا بمجرد العطف فاذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا
 اي ولان ثبوت الشركة بين الجملتين الافتقار لا يقتضي الواو قلنا ان الجملة الناقصة
 تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار
 فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي التفرد
 بالشرط به كانه احاده لان المقصود حاصل بهذه الشركة فلا يصار الى ضم كلام
 آخر وانما يصار الى هذه الضرورة استحالة الشركة كقوله زيد طالق وخديجة
 فيحتاج الى تقدير طلاق آخر ضرورة لان الطلاق الواحد لا يقع على المرأتين
 فلا يمكن الشركة في خبر واحد واما عدم استحالة الاشتراك في الخبر الاول
 وهو الاصل كقول الرجل لفلان على الف ولفلان لان الشركة في المذكور اصل

والاضمار جعل غير المذكور مذكورا خلافا للاصلي وانما يصار اليه عند الضرورة ولا ضرورة ههنا اذ الضرورة ارتفعت بالادنى وهو الشركة فيما تم به الاول فلا يصار الى الاعلى وهو الاضمار الا اذا استحال اثبات الشركة لحيث يذ يصار الى الاضمار كما ذكرنا في قوله زئيب طالق وخديجة وكافى قوله جاني زيد وعمرو فان المجيء الواحد لا يقوم بشخصين ولا يتصور فصار الاضمار ضروريا والاول اصليا لانه تم بدون الاضمار كذا ذكره الامام البرغري وكذا في البردوي وشروحه اقول فيه بحث لان التفتازاني قال في التلويح ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاني زيد معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل انتهى وان كان الاضمار ضروريا فصار التقدير جاني زيد وجاني عمرو فيكون من عطف الجمل والمسئلة مذكورة في ترتيب الوضوء ان تعدد الافعال بحسب تعدد المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام متعددة بدليل قوله اغسلت الاعضاء وضربت القوم وجاني القوم وجاء الحجاج وبدليل اجاعهم على ان قوله وايدكم من عطف المفرد دون الجملة (قوله ويستعار الواو للحال) وفي البردوي وقد يستعار الواو للحال انتهى يشير الى ان قد في المستقبل على القلة يعني يستعار الواو للحال قبل افعال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اى جاؤها ابوابها مفتوحة لكن لفظ قد يقدر به اى وقد فتحت لان الماضي اذا وقع حالا لا بد من قد قال الله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا اى وقد كنتم امواتا وكذا قوله تعالى اوجاؤكم حصرت صدورهم اى قد حصرت هذا لمخلص البردوي وشروحه واما في الارتشاف جاز اجتماع الواو وقد كقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم وقد ينرد الواو كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا وقد ينرد قد نحو قوله آتيناكم قد عمكم حذر العدى وقد تخلوا الماضي منهما كقوله تعالى هذه بضاعتنا ردت الينا والصحيح جواز ذلك بغير واو ولا قد وهو قول الجمهور والكوفيين والاعنقش لكثرة ما ورد من ذلك ولا يقدر قبله قد خلافا للفرع والمبرد وابى على ومأخر اصحابنا الجزولي وابن هصنفور وشيخنا ابى الحسن الابن انتهى بعبارة (قوله لان الواو لمطلق الجمع) والاجتماع الذى بين الحال وذيهما من محتملاته فيجوز استعارتهما معنى الحال عند الاجتماع الخ يعنى لما كان الواو لمطلق الجمع وبين الحال وذيهما نوع اجتماع والمقيد داخل تحت المطلق فيكان الاجتماع بينهما من محتملات مطلق الجمع فيجوز استعارة المطلق للمقيد وهو الحال (قوله كاد الى الفا وانت حر الى قوله) والفاء للتعقيب عبارة الكشف لمخلصا

أعلم اختلف مسائل اصحابنا في دخول الواو على جملة كلمة ففي بعض
المسائل جعلوا الواو للحال من غير قرينة وفي بعضها جعلوها في عطف الجملة
لا غير وفي بعضها جعلوها للعطف محتملا للحال وفي بعضها اختلفوا وقالوا
اذا قال لعبيده اد الى الفاء وانت حر انه لا يعتق مالم يؤذ وكذا اذا قال لحر بي انزل
وانت آمن لا يأمن مالم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين للحال لانه لا يمكن العمل
بحقيقةها وهي العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طالية والجملة الثانية اسمية
خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من جنس العطف اذ لا بد لصحة
الوحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف في محله فلذلك جعلناهما للحال
ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشروط تعلقت الحرية
بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق الطلاق
بالركوب تعلقه بالدخول وصار كانه قال ان ادبت الى العاق فانك حر وان تزلت فانت
آمن هذا تقرير عامة الكتب (قوله فان قبل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام)
نشأ هذا السؤال من قوله والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشروط
فيتعلق الحرية بالاداء الخ (قوله فان الواو لما دخلت في انت حر الخ) حاصله
ان الواو دخلت على قوله انت حر لا على قوله اد فقتضى الحرية شرطا للاداء
كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعاق كان المرض شرطا للطلاق
لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء
لان الشرط مقسوم على المشروط لا محالة فلا يكون متعلقا بالاداء واذا اتفق
التعليق كانت الحرية واقعة في الحال كذا في الكشف (قوله قلنا اولاه من
باب القلب الخ) قد اختلف النحويون والبيانون في القلب فن النحويين
من خصه بالضرورة وزعم انه غني عن التأويل وهذا فاسد واما البيانون على
جوارحه فاختلفوا في كونه مقبولا في الكلام الفصيح فقبله قوم مطلعا وعندهما
القلب على ثلثة اقسام فالتفصيل في المعنى وشروحه وانقان السبوطي وبرهان
الزركشي والارتشاف قال صاحب الكشف قلنا الجواب عنه من وجوه احدها
انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الخوض اى الخوض على الناقة وهذا
سائر في الكلام قال الله تعالى وكن من قريته اهلكناها فجاءها بأسنا اى جاءها
بأسنا اهلكناها على احد التأويلين فقال عن اسمه ثم دنى فتدلى جل على ثم
تدلى فدنى وقال روبة * ومهمه مغبرة ارجاؤه * كأن لون ارضه
سماؤه * اراد لون سماؤه من غيرتها ارضه فيكون التقدير

كن حرا وانت مؤد الفاء اى انت حر فى هذه الجملة (قوله وانما حمل عليه) اى
 انما حمل على هذا التكلف لانه لا يصح تعليق الاداء بما دخل فيه الواو (قوله لان
 التعليق انما يصح بمن يصح منه التجيز الخ) الا ترى ان وجود المشروط من لوازم
 الشرط اذ لم ينزل قبله واو وجدت الحرية ههنا لا يلزم منه الاداء (قوله ولما يصح
 العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف حمل الخ) اى جملة من باب القلب الذى
 شعبة من البلاغة لانه يؤثر الكلام ملاحة (قوله وثانيا الجملة الواقعة حالا الخ)
 ذكر صاحب الكشف هذا الوجه ثالثا وقال والثانى ان قوله وانت حر من الاحوال
 المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لامن
 الاحوال الواقعة بان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية فى الحال
 فبكون معناه اذ الى الفاعل للحرية فى حالة الاداء ولما ثبت الحرية فى حالة الاداء
 كان متعلقا بالاداء ومعدوما فى الحال او الثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب
 الامر بدلالة مقصود المتكلم فاحدث حكمه و يصير معنى الكلام اذ الى الفاعل
 حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء ومعدوما فى الحال تعالى الاكرام
 بالاتيان فى قوله اثنى اكرمك والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للحال لولا
 قوله اذ الى كذا فبما نضمنا هذا الكلام اليه تأخر العتق كائنا خربا فبما نضمنا ان دخلت
 الدار اليه فكان قوله اذ الى كذا بمنزلة ان دخلت الدار فى تأخير الحرية عن وقت
 التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه وذكر فى بعض الشروح انه لما لم يجعل الحرية
 حالا للاداء اى وصفه لا يثبت سابقا عليه اذ الحال لما سبق ذال الحال والصفة لا يسبق
 الموصوف كذا فى الكشف (قوله والفاء للتعقيب الخ) وفى المعنى الفاء المفردة حرف
 مهمل خلافا لبعض الكوفيين فى قولهم انها ناصبة فى نحو ما تأتينا فحدثنا وللمبرد
 فى قوله خافضة فى نحو فذلك حبلى قد طرقت ومرضع فمين جر مثلا والمعطوف
 والصحيح ان النصب بان مضمرة كما سيأتى وان الجر برب مضمرة وترد على ثلثة اوجه
 احدها ان يكون عاطفة وتفيد ثلثة امور احدها الترتيب وهو نوعان معنوى كما فى قام
 زيد فعبر و ذكرى وهو عطف مفصل على مجمل وقال الفراء لا تفيد الترتيب
 مطلقا وهذا مع قوله ان الواو تفيد الترتيب غريب وقال الجرمى لا تفيد الترتيب
 فى البقاع ولا فى الامطار بدليل قوله بين الدخول والخومل وقولهم مطرنا مكان
 كذا فكان كذا وان كان وقوع المطر فيهما فى وقت واحد الامر الثانى للتعقيب
 والامر الثالث السببية الثانى من وجه الفاء ان يكون رابطة للجواب الثالث ان يكون
 زائدة وقيل يكون الفاء الاسياف انتهى ملخصا وكذا فى سائر كتب النحويين

أمثلة البعض مخالف للبعض (نقوله ولا يحنث بترك دخول أحدهما) فإن الفاء
للعطف فيقتضي الاجتماع والاشتراك في الدخول (قوله ولا يحنث بترك دخول الثانية
على دخول الأولى) لأن الفاء للعطف مع الترتيب وهو نوحان معنوي كما في قام زيد
فمهر وذكري وهو عطف مفصل على مجمل نحو قوله تعالى فإزلهما الشيطان عنها
فأخرجهما مما كانا فيه وذكر الزكري هذين المثالين في التعقيب وقال الفاء ترد عاطفة
وسببية وجزاء وزائدة الأولى الماطفة ومعناها التعقيب نحو قام زيد فمهر وإي قيامه
بعده بلا مهلة والتعقيب في كل شيء يحسبه ونحو فإزلهما الشيطان عنهما فأخرجهما
مما كانا فيه انتهى والترتيب الظاهر عندي نحو توضع ففعل وجهه ويديه ومسح
رأسه ورجليه ومعنى قوله والتعقيب في كل شيء يحسبه ألا ترى أنه يقال فلان تزوج
فرأله إذا لم يكن بينهما الأمدة الحمل وإن كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة
فبغداد إذا لم يقم في البصرة ولا بينهما قال الله تعالى ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء
فتصيح الأرض مخضرة وقيل هذه الفاء في الآية بمعنى السببية وقيل بمعنى ثم وجعل منه
ابن مالك وقيل معطوف على محذوف تقديره ابتشاه فطال التبت فتصبح الآية وباقي
التفصيل في كتب النحو (قوله ولا يتأخيرها بمهلة) لأن الشرط انما هو دخول الثانية
عقب الأولى بلا مهلة لكن هذا يشكل في قولك إن يسلم فهو يدخل الجنة
ومعلوم ما بينهما من المهلة وجوابه إن الفاء توجب الترتيب والتعقيب
بلا تراخ يحسبه قال الشيخ الإمام عبد القاهر في دلائل الإعجاز في الوصل
والفصل إن الفاء توجب الترتيب من غير تراخ وثم توجب مع تراخ واوردد الفعل
بين الشبطين ونحوه لأحدهما لا بعينه فإذا عطف بواحدة منها الجملة على الجملة
ظهرت الغائبة فإذا قلت أعطاني فشكرته ظهر بالفاء أن الشكر كان معقبا على
العطاء ومسببا عنه وإذا قلت خرجت ثم خرج زيد أفادت ثم أن خروجه كان بعد
خروجك وإن مهلة وقعت بينهما وإذا قلت يعطيك أو يكسوك دلت أو على أنه
يفعل واحدا منهما لا بعينه وليس للواو معنى سوى الاشتراك في الحكم الذي يقتضيه
الأعراب الذي أتت فيه الثاني الأول انتهى وباقي التفصيل فيه لكن المص
انما قيد بالفاء الجزائية في بيان التعقيب بلا مهلة لأن الجزاء مرتب على الشرط
لا محالة لأن من حق الجزية أن يتعقب وجودها وجود الشرط بلا مهلة
ولا زمان غالبا قال فخر الإسلام فاما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى إن المعطوف
يتراخي عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف هذا موجه الذي وضع له انتهى
يعني كونه للوصل بصيغة التعقيب موجب الفاء الذي وضع له وهذا يخالف ما نقله

المصنف عن الشيخ عبد القاهر ان اصل الفاء للاتباع والعطف فرعه ووجه ما قاله
 الشيخ انك اذا قلت بصرت زيدا فعمرا كيف اتبعتم عمارا زيدا مع العطف على الاول
 وقس على المتابع بدون العطف كما في قوله ان تأتني فانما اكرمك فثبت ان اصله الاتباع
 كذا ذكر عبد القاهر وانما قال فخر الاسلام ان المعطوف بالفاء يتراخي عن المعطوف
 عليه بزمان وان لطيف انتهى يعني ان المعطوف تراخى عن المعطوف عليه بزمان قليل
 لا يمكن دركه وهذا الشعر من الزمان من ضرورة التعقيب وهذا احتراز عن كون
 المعطوف مقارنا للمعطوف عليه كما في كلمة مع لانها توجب المقارنة دون التراخي بزمان
 لطيف والفاء توجب التراخي بزمان لطيف اقول لا فرق بين اقول النخلة وقول
 فخر الاسلام في المعنى لكن تسمي التراخي بزمان لطيف يخالف قولها لكن لا احتراز
 المقارنة وجه وجهه (قوله وتدخل حكم العلة) أي تدخل الفاء الى حكم العلة
 وهو المعلول وهو المنسب كما تدخل الجزاء فان الجزاء مسبب عن الشرط وكذا
 في العطف نحو اعطاني فشكرته فاسبق يعني تستعمل العرب الفاء في احكام العلة
 كما تستعملها في الجزاء والفاء في الحقيقة جواب شرط محذوف كما في قوله جاء النساء
 فأتاه اي اذا كان كذلك فتأهب وقد يكون حكم العلة اي معلول العلة
 عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرهما نحو سقاه فارواه واطعمه فاشبعه
 قال في التلويح فان قلت لاشك ان العلة والمعلولة في وجود السقي والارواء
 لافي مفهوميهما والعلة يجب ان يكون مقابلة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف
 يتصور اتحادهما في الوجود قلت نساح في ذلك نظرا الى انه لم يفتق من الفاعل
 الافعل واحد فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفة او صب في حلقه والارواء
 لا يحصل الا بعد شربه بقدر اذرى ولهذا صح سقاه فارواه اقول لا نساح في ذلك
 لان قوله سقاه فارواه واطعمه فاشبعه اي ارواه السقي واشبعه الاطعام لان الوصل
 بعينه التعقيب فلو كان الارواء والاشباع بغير هذا السقي وهذا الاطعام لم يكن
 للعطف بالفاء فائدة لانه لم يكن متصلا وقد اوصله به فثبت ان الارواء والاشباع
 حكم هذا السقي وهذا الاطعام وليس المراد منهما مطلقتهما كما ظن بل مقادرا
 ينفي للاشباع والارواء حتى لو قبلنا به لم تفسد العبارة كما كتب فقرمط وضرب فاجمع
 والترتيب مفهوم عقل والتقدم الواجب للعلة ذاتي فلا تقدم في الوجود لكن
 في الترتيب العقلي العلة مقدمة على المعلول كحركة الاصبع والخاتم كذا في الشروح
 وفصول البدائع ويقال لئلا هذه الحركة التوليد حاصل السؤال ان الفاء للتعقيب
 وهو يوجب الترتيب والتراخي بزمان لطيف والحكم يقارن العلة فلا يصح الفاء

وجوابه ان العلة مقدمة على الحكم رتبة فيكون الحكم متأخرا فلذا دخل الفاء فيه
 ومن هذا القبيل اي كون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها قوله
 عليه السلام ان يجزى ولد والده حتى يجد مملوكا فيشتريه فيعتقه لان اشتراء الولد
 والده عين الاعتناق في الوجود لان الاشتراء وهو العلة عين الاعتناق في الوجود
 وهو المعلول لكن مفهوم الاشتراء غير مفهوم الاعتناق فدل دخول الفاء على ان
 كونه معتقا حكم للشراء بواسطة الملك لان الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة
 وفي وجه تخصيص مجازاة الولد الوالد بالاعتناق تفصيل في الشروح فارجع ثم اعلم
 ان دخل يتعدى الى المفعول قال الجوهري يقال دخلت البيت والصحيح فيه انك
 تريد دخلت الى البيت وحذفت حرف الجر فان تصبب انتصاب المفعول به انتهى اقول
 قوله والصحيح رد قول الجرمي وهو من الافعال ما يتعدى بحرف الجر وبغير حرف
 الجر انتهى واختار قول سيبويه في كتابه في باب ما يجزى منه مجرورا كما كان منصوبا قال
 ابو عمرو الجرمي دخلت البيت لم تحذف منه حرف الجر ومن الافعال ما يتعدى بحرف
 جر وبغير حرف جر نحو جئتك وجئت اليك قال غلط في هذا سيبويه انتهى اقول
 قوله في كتابه قال غلط في هذا سيبويه رد قول الجرمي وبهذا ظهر وجه قوله والصحيح
 لكن يرد على الجوهري انه قال في باب الشين وفصل اللام ومن الافعال ما يتعدى الى
 مفعول واحد بحرف جر وبغير حرف جر نحو واشتقتك واشتقت اليك فيكون بين قوليه
 نوع تقضى ويمكن ان يحاجب عنده ان يقال ان هذا اشارة الى مذهب الجرمي
 وقوله والصحيح اشارة الى المذهب المختار عنده وهو مذهب سيبويه قال ابن ابي عمير فاما
 دخلت البيت فقد اختلف العلماء فيه هل هو من قبيل ما يتعدى الى مفعول
 واحد او من اللازم وسبب الخلاف استعماله تارة بحرف الجر وتارة بغيره فهو دخلت
 الى البيت ودخلت البيت والصواب عندي انه من قبيل الافعال اللازمة وانما
 يتعدى بحرف الجر نحو دخلت الى البيت وحذف عنه حرف الجر ثوبها لكثرة
 الاستعمال والذي يدل على ذلك ان مصدره يأتي على فاعول نحو الدخول وفاعول
 في الغالب انما يأتي من اللازم نحو القعود والجلوس وان مثله وخلافه غير متعدد
 فدخلت مثل غرت فكما ان غرت غير متعدد فكذلك دخلت وخلافه خرجت
 وهو لازم ايضا فلا تجدد فعلا متعديا الا وخلافه ومضاده كذلك لا ترى ان تحرك
 لازم ومضاده سكن وهو كذلك واسود واييض كذلك وخرج مضده دخل وخرج
 غير متعدد فكذلك دخل ومثل دخلت البيت ذهب الشام امرها واحد لا يقاس
 عليهما غيرهما اقله ما جاء ذلك انتهى اقول هذا القول يؤيد ما قاله الجوهري

وكلام سيبويه لكن دليله قاصر عن المعال لان قوله ان مصدره يأتي على فاعول
وفاعول في الغالب يأتي من اللازم خاص والمدحى عام وامامنا نقله ابو حيان في البحر
عن سيبويه فاقض لمذهب سيبويه انه قال في البحر لمذهب سيبويه في دخل انه
يتعدى الى المختص من ظرف المكان بغير واسطة في فاذا كان الظرف مجازيا
تعدى بنى نحو دخلت في غمار الناس ودخلت في الامر المشكل ومذهب الاخفش
والجرمي ان مثل دخلت البيت مفعول به لا ظرف مكان انتهى فتأمل وانما اطنبنا
هذا المبحث لكونه مبحثا لطيفا وكرناه وان لم يساعد المقام لكونه مفيدا للطلاب
(قوله لترتبه عليها) يعني ان الاصل عند العرب ان تدخل الفاء حكم العلة لترتب
الحكم على العلة كما قال جاء الشتاء فتأهب اي فتأهبوا لاسباب الشتاء من الخطب
والفحم والسياب المحيطة بالقطن والقرو وغير ذلك من الذخيرة المناسبة للشتاء
لان الحكم اعني التأهب مرتب على العلة وهي مجيئ الشتاء فان مجيئ الشتاء علة
للتأهب فتدخل الفاء في حكم العلة لترتبه عليها بلا فصل رتبة او زمانا على
الاختلاف كما يدخل الفاء في الجزاء لانه مرتب على الشرط (قوله فقولوه فهو حر
في جواب من قال بعث منك هذا العبد بكذا قبول للبيع واعتاق الخ) الفاء فذا كذا
اي اذا كان وجوه العطف انقسمت على حروف العطف وان كل حرف مختص بمعنى
في اصل الوضع فلا بد ان يكون الفاء مختصا بمعنى هي موضوعه حقه وهو التعقيب
واسكون الفاء للتعقيب قال اصحابنا فيمن قال لآخر بعث منك هذا العبد بكذا فذل
الآخر فهو حرانه قبول للبيع واعتاق له يعني ان الآخر يكون مستترا قابلا للبيع
ثم منتقلا للعبد لانه رتب الحرية على الايجاب بحرف الفاء والفاء للتعقيب ولا يترب
الحق على الايجاب الا بعد القبول فيثبت القبول ضرورة بطريق الافتضاء
فصل تقدير الكلام قبلت البيع فهو حر (قوله بخلاف قوله هو حر او هو حر الخ)
يعني قال اصحابنا فيمن قال لآخر بعث هذا العبد بكذا فقال الآخر هو حر
او هو حر لا يكون قبولا للبيع ولا اعتاق لعدم ما يوجب الترتيب والتعقيب
(قوله فبقي محتملا رد الايجاب) اي فبقي الكلام وهو حر او هو حر بلا واو ومع
الواو ثم الكلام محتمل ان يكون رد الايجاب بان يكون اخبارا عن الحرية السابقة
الثابتة قبل قوله بعث منك هذا العبد بكذا (قوله ولقبول البيع) اي ومحتملا لقبول
الايجاب يعني الكلام محتمل ان يكون رد الايجاب ويحتمل ان يكون قبولا للايجاب
فالقبول لا يثبت بالشك وهو الاحتمال ان (قوله وقد تدخل الفاء العلة اذا دامت
تلك العلة الخ) اي وقد تدخل الفاء على العلة كما دخل على الاحكام اذا كانت

تلك العلل مما تدوم فتصير بمعنى المتراخي كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث والغوث
 مما يدوم فكان قبل الحكم وبعده ايضا حاصلة ان الاصل في الفاء ان تدخل على
 احكام لان حكم الشيء يعقب ذلك الشيء فيكون متراخيا فصالح ان يدخل الفاء
 التمهيدية عليه اما الدخول على العلل فملي خلاف الاصل لكن العلل اذا كان لها
 دوام والدوام فيها يستلزم له حكم الابتداء كان وجود العلة في الزمان الثاني متراخيا عن
 وجودها في الزمان الاول فيدخل الفاء بهذا الاعتبار كما يقال المظلم او المحبوس
 عند ظهور آثار النجاسة والخلاص والفرج ابشر فتبدأ تلك الغوث والغوث هلة
 الابتسار وانما دخل الفاء على الغوث لان له دواما بعينه الابتسار في الزمان الاول
 وانما اختصار المصنف هذا التوجيه الذي ذكره القوم ولم يلتفت الى ما تكلف به
 صاحب التوضيح اذ الفاء انما تدخل على العلل لان المعلوم اذا كان مقصودا
 من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار
 انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وزودوا فان خير الزاد التقوى وقول النسافر
 اذا ملك لم يكن ذاهبة فبدعه ودولته ذاهبة ونظيره كثير انتهى وذلك ان المعلوم
 الذي هو الحكم السابق على الفاء كالاخبار مثلا علة غائية للعلة التي دخل عليها
 الفاء كالاخبار بآتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي تدخل عليها
 الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابتسار علة غائية لا بآتيان
 الغوث ولا الاصر بالنزود لكون خير الزاد التقوى ولا الاصر بالعبادة لكون العبادة حقا له
 في مثل اهد ربك فان العبادة حق له ولا الاصر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك
 وانما هو علة غائية للاخبار بذلك كذا في التاويج (قوله ويسمى هذا فاء التعليل
 لانها بمعنى لامه) اي العلماء سمو هذه الفاء اذا دخل على العلل فاء التعليل لانها
 بمعنى لام التعليل (قوله في قوله ان ادالى الفاء فانت حر يعني بحالا) الفاء فذلك
 يعني اذ كان الفاء الداخلة على العلل مما يدوم بمعنى المتراخي ففي قوله ان ادالى الفاء
 فانت حر يعني بحالا وان لم يؤد حاصله قال علماءنا في المأذون فيمن قال اعبد الله
 ادالى الفاء فانت حر يعني بحالا وان لم يؤد (قوله لان منناه ادالى الفاء لآلت حر)
 يعني اذ كان الفاء الداخلة على العلة للتعليل فعتق الحلال لانه صار تقدير الكلام
 ادالى الفاء لآلت عتيق وحر لان العتيق والحريه دائم فاشبه المتراخي وكأنه قال انت
 حر دائم فكان متراخيا من حيث الدوام فيصالح دخول الفاء عليه (قوله وانما لم يجعل
 على تعليل الحريه بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان ادبت الى فانت حر اخ)
 اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لم يجعل قوله اد الى الفاء بمعنى

التعليل وهو ان ادبت الفاء فانت حر باضمار الشرط كما في صورة الواو فاجاب
 بقوله لان الاضمار خلاف الاصل والكلام صحيح بدون الاضمار والاضمار ضروري
 في الاصل فلا يصحسار اليه من غير ضرورة (قوله فان قيل دخول الفاء على العال
 ايضا خلاف الاصل) لان موجب الفاء الترتيب والتعقيب والعلة سابقة على
 الحكم (قوله فلما ذهبنا الخ) هذا السؤال والجواب لصاحب الكشف
 بعبارته (قوله وفيه بحث) اي في هذا الجواب بحث (قوله الا ان فيه عملا بحقيقة
 الفاء من كل وجه) اي الا ان في الاضمار عملا بحقيقة الفاء من كل وجه لان الفاء
 للترتيب والتعقيب فاذا قدر الشرط بكون الفاء الداخلة على الجزاء مترتبة على
 الشرط ومتعقبا عليه لان من حق الاجزائية ان يتعقب وجودها وجود الشرط
 بلا مهلة ولا زمان فيكون معنى الفاء مراعيها من كل وجه وفيما قاله صاحب
 الكشف يكون عمل حقيقة الفاء من وجهه نظرا الى الاستدانة فينبغي ان يكون
 العمل بحقيقة الفاء من كل وجه اولى منه (قوله فالحصواب ان يقال تقدير الشرط)
 اعني قوله ان ادبت الى الفاء (قوله الناقلي الى المستقبل عند التلفظ به الخ) اي
 الشرط الناقلي من معنى الماضي الى معنى المستقبل عند التلفظ به يعني من احكام
 ان انهاء الاستقبال وانما خالص الفعل له وان كان ماضيا كقولك ان اكرمتني
 اكرمتك ومعناه ان تكرمني اكرمتك وهي عكس لوفائنها للماضي وان دخلت على
 المضارع اقول فيه بحث لانه تقول العرب ان اكرمتني اليوم فقد اكرمتك امس
 وكذا قوله تعالى ان كان قبضه قد من قبل فصدقت الآية فتأمل (قوله لم يجهل
 مع الماضي) اي لم يجهل تقدير الشرط مع الماضي الذي يقع جوابا للامر يعني
 لا تقول انني اكرمتك بتقدير الشرط مع الماضي بل تقول انني اكرمتك بتقدير
 الشرط مع المضارع (قوله فعدم تقدير الشرط مع الاسمية) وهي قوله فانت حر
 (قوله وهي ابعد من الماضي اولى الخ) لان مداول الجملة الاسمية ابعد من المستقبل
 لان مداول الماضي قريب الى المستقبل لاشتراكهما في كونيهما فعلا ودلالتهما
 على الزمان بيانه ان معنى قوله فانت حر لائق ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا
 للامر لان جواب الامر لا يقع الا فعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب
 بتقدير ان وكذا ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل وكذلك تجعل الجملة الاسمية الدالة
 على الشئ بمعنى المستقبل وانما يجعل لفظ ان ذلك المعنى المستقبلي اذا كانت
 ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتيني اكرمتك تجعل اكرمتك لفظ
 اكرمتك ولا تقول انني اكرمتك في تقدير الشرط بل يجب ان يقال انني اكرمتك

فذكرنا في الجملة الاسمية تقول تأتي في فانت مكرم ولا تقول اثنى فانت مكرم بل تقول
 اثنى اكرمك ايضا فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الجملة الاسمية
 بمعنى المستقبل ايضا لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي
 قريب اليه لا شترأ كهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم يجعل
 ان المقدره الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية وهي انت حر بمعنى المستقبل
 بطريق الاولى (قوله ويستعار الغاء للواو في قوله افلان على درهم قدرهم حتى
 لزمه درهمان) اى يجعل الغاء مستعارا بمعنى الواو لان الغاء للعطف بصفة التعقيب
 ولا يمكن رعايته في الاعيان والمعطوف غير المعطوف عليه ضرورة لان العطف
 يقتضى التغاير فيكون الثانى غير الاول فاستعار بعض حروف العطف عن البعض
 لان استعارة المقيد في المطلق جائز اكون المقيد داخل تحت المطلق فيكون بينهما
 اتصال من حيث المعنى فيجوز ان يستعار عن الواو بهذه المناسبة وقال الشافعي
 يلزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فين فصل ضرورة فيحمل على انه جملة مبتدأة
 خبر لمبتدأ محذوف تقديره فهو درهم ذكرت هذه الجملة بعد الجملة الاولى لتحقيق
 الجملة الاولى وتأكيدها كما قال الشاعر وهو الخطيبه اول روثبه والشعر لا يستطيعه
 من بطله * يريد ان يعربه فيجمله * اى فهو يجمله يريد اعجابه يعنى اعرابه اعجابه
 (قوله فيجعل الغاء مجازا عن الواو لشاركتها في نفس العطف الخ) يعنى قلنا جعله جملة
 مبتدأة كما قال الشافعي لا يصح الا باضمار المبتدأ وفيه ترك الحقيقة وهي حقيقة
 العطف والفاء الغاء من كل وجه فيجعل الفاء مجازا عن الواو لشاركتها في نفس
 العطف والحقيقة احق بالاعتبار من الالفاء ما يمكن وفيما ذهبنا اليه وان كان
 ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه وهو العطف (قوله ويجوز ان يصرف
 الترتيب الى الوجوب لا الواجب وهو الدرهم) يعنى ان الترتيب من لوازم الغاء ولا يمكن
 رعايته ههنا لان العين لا يكون مرتبسا على عين انما الترتيب يكون بين الشئين
 باعتبار الزمان لا باعتبار الاعيان وما يتعلق بالزمان هو الفعل والدرهم في الذمة
 في حكم الاعيان فلا يتصور فيها الترتيب يعنى لا يقال في قوله افلان على درهم
 قدرهم هذا الدرهم اول وهذا الثانى بل يقال وجب هذا اول وهذا وجب ثانيا
 والدرهم الثانية في الذمة في حكم الاعيان وان لم تكن موجودة في حين الوجوب
 فلا يتصور الترتيب فيها فيصرف الترتيب في الوجوب وهو الفعل فيبقى الغاء
 على حقيقةها حاصلة اذا قال افلان على درهم قدرهم يلزمه درهمان لان المعطوف
 غير الاول فيصرف الترتيب الى الوجوب اى وجب هذا اول ووجب هذا ثانيا

كأقال لفسلان على درهم ثم درهم وجب درهمان بالاتفاق ويصرف التراخي
الى الوجوب كذا هذا نظيره قوم جلسوا في مكان لا يقال هذا اول وهذا آخر
وانما يقال جاء هذا اول وجاء هذا آخر فكذا هذا لان العين لا يترتب على العين
وهو من لوازم الغاء بل الترتيب يكون بين الشئيين باعتبار الزمان فيصرف الترتيب
الى الوجوب ضرورة (قوله وثم للتراخي ثم حرف عطاف) ويقال فيها ثم كما يقال
في ثوم قوم وفي جدث جدد فيقضي ثلثة امور الشريك في الحكم والترتيب
والمهلة وفي كل منهما خلا في فاما الشريك فزعم الاخفش والكو فين انه
قد يتخلف وذلك بان يقع زائدة فلا يكون عاطفة وجعلوا على ذلك قوله تعالى
وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم وقول زهير * اراني اذا أصبحت
أصبحت ذاهوي * فثم اذا أصبحت أصبحت غا ويا * اما الترتيب فخالف قوم
في اقتضاها اياه تمسكا بقوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها
وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ
فيه من روحه ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ثم اتينا موسى الكتاب (وقول الشاعر
ان من ساد ثم ساد ابوه * ثم قد ساد قبل ذلك جده * واما المهلة فزعم الفراء انها
قد يتخلف بدليل قولك اعجبنى ما صنعت اليوم ثم ما صنعت امس اعجب والاجوبة
كلها مذكور في كتب النحو وقال صاحب الكشاف يأتي للاسباع نحو ثم الذين
كفروا برهم يعدلون اول بعد ما بين الكفر بين خلق السموات والارض وعلى ذلك
جرى الزمخشري في مواضع كثيرة من الكشاف وعقبه ابو حيان بانه لم يذهب اليه
احد من النحويين وقال صاحب الكشاف ايضا يأتي للدلالة على ان الكثرة
الثانية ابلغ من الاولى نحو قول العرب اقول لك ثم اقول لك لا تفعل كذا انتهى ومنه
قوله تعالى فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر وقوله تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون
لترون الجحيم ثم لترونها وغيرها وقال ايضا ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا
ان في ثم ما فيها من تعظيم منزلة الرسول صلى الله عليه وسلم واجلال محله والايدان بانه
اولى واشرف ما اوتي خليل الله صلى الله عليه وسلم من الكرامة واجل ما اوتي من النعمة
اتباع رسول الله في ملته انتهى وبهذا التقرير يندفع الاعتراض بان ثم قد يخرج
عن الترتيب والمهلة ويصير كالواو لانه انما يتم على انها تقضي الترتيب الزماني
لن وما واما اذا قلنا ترد لقصد التفاوت لم يحتاج الى الترتيب الزماني وقيل في قوله
ثم الذين كفروا للتعجب وقيل بمعنى واو العطاف كقوله تعالى فاليان مرجعهم ثم الله
شاهد وقوله تعالى ثم ان علينا بيانه والصواب انها على بابها ويأتي للاسباع

(قوله ويستعار ثم للواو مجازا مع كونهما للعطف) قال فخر الإسلام وقد يستعار ثم للمعنى
والعطف مجازا للمجاورة لئلا يبينهما أى لاتصال بينهما لأن الواو لمطلق الجمع
والمعطف مع التراخي فيكون مقيدا والمفيد داخل تحت المطلق فيكون بينهما
اتصال من حيث المعنى فيجوز أن يستعار ثم عن الواو بهذه المناسبة قال الله تعالى
ثم الله شهيد على ما يفعلون الا وقد تعذر العمل بحقيقة كلمة ثم في هذه الآية لأن الله
شهيد على فعلهم قبل رجوعهم اليه فثبت انهما بمعنى الواو قال الشاعر
ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده * فلو لم يحمل ثم على الواو
لشافق البتة وذكر في الكشف ان المراد بالشهادة مقتضاها وتبينتها وهو
العقاب كانه قال تعالى ثم الله يعاقب على ما يفعلون قال ويجوز ان يراد ان الله
مؤيد شهادته على افعالهم يوم القيمة حين ينطق جلودهم والستهم وايديهم
وارجلهم شهادة عليهم وقال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا أى وكان من الذين
آمنوا لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا الايمان هو الاصل المقدم الذى يبنى عليه سائر
الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرا قبله
كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشف في مثل هذا
الموضع ان كلمة التراخي ايمان تباين المنزلتين كما انها ايمان تباين الوقتين في جاني
زيد ثم عمرو وقال في هذه الآية جاء ثم التراخي الايمان وتباعدته في الرتبة والفضيلة
عن العتق والصدقة لافي الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر
في التفسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود أى ثم اخبركم ان هذا لمن كان
موثقا وكذا قال ابن الحاجب (قوله كفوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى
غيرها خيرا منها فليكفر بيمينه ثم ايات الخ) اقول المراد باليمين المحلوف عليه
وقد يسمى المحلوف عليه يمينا مجازا لتباعدتها ومنها الحديث واليمين خلاف البسار
في الاصل وسمى القسم أى الحلف يمينا لانهم كانوا يتماشون بايمانهم حالة
التحالف وفي المصباح المنير سمي الحلف يمينا لانهم كانوا اذا تحالفوا ضرب كل
واحد منهم يمينه على يمين صاحبه فسمى الحلف يمينا مجازا انتهى وهى مؤنثة
في جميع المعاني كنا في المغرب (قوله وانما حلفه عليه) أى انما حلف علماءنا
ثم في قوله ثم ايات على واو العطف (قوله عملا بالرواية الاخرى فليات بالذى هو خير
ثم يكفر بيمينه) اعلم ان الحديث روى بروايتين احدهما من حلف على يمين ورأى
غيرها خيرا منها فليات بالذى هو خير ثم يكفر بيمينه وثانيتها فليكفر بيمينه ثم ايات
بالذى هو خير قال الشافعي اذا حلف الكفار بالمال قبل الحنث يجوز لقوله صلى الله

عليه وسلم فليكن يمينه ثم لبأت بالذي هو خير فحل بهذا على الجواز وحل الاول
وهو قوله فللبأت بالذي هو خير ثم ليكفر على الوجوب وقال ان صاحب الشرع
جوز التكفارة قبل الخنث واوجب بعد الخنث وعلموا وقالوا ان صاحب الشرع
رتب التكفارة على الخنث بقوله فللبأت بالذي هو خير ثم ليكفر والترتيب لا وجوب
في الشرع فحملنا على الحقيقة في هذه الرواية لا كان العمل بحقيقته (قوله فان تم
في هذه على حقيقته اذا التكفارة واجبة بعد الخنث اجماعا الخ) يعني حملنا
ثم على معنى الواو في رواية ثم لبأت لان ثم في رواية ثم ليكفر على حقيقته لان
الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر على حقيقته لان التكفارة واجبة بعد
الخنث بالاتفاق في الرواية (قوله وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها
الرواية الاولى الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان الحديث مرويا
برواتين يعمل بهما فثبت الجواز في الاولى والوجوب في الثانية واذا تعارضا
فلم يعمل بهما فاجاب بقوله وهذه الرواية اي فللبأت بالذي هو خير ثم ليكفر الخ
هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى وهي فليكن يمينه ثم لبأت الخ لانها
غير مشهورة كذا ذكر في الاسرار والبرهان والكشف وغيرها حاصله اننا لانسلم انه
حديث لانه خبر الواحد يحتمل الكذب ولا يعارض الصحيح المشهور (قوله
ولو صححت كان ثم ثم بمعنى الواو مجازا الخ) اي لو صححت رواية فليكن يمينه ثم لبأت
بالذي هو خير كان ثم فيها محمولا على الواو مجازا لان العمل بحقيقة ثم غير ممكن
(قوله لا نالو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر) يعني لو حل ثم على حقيقة لا يكون
الامر بالتكفير في قوله فليكن يمينه للوجوب حينئذ لان التكفير قبل الخنث ليس بواجب
بالاجماع لان كلام الشافعي في هذه الرواية في الجواز فقط لافي الوجوب (قوله
فتعين المجاز في ثم دون الامر بتحقيقا لما هو المقصود) اقول هذا جواب سؤال
مقدر تقديره فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر
وفما قلنا بالعكس فيم رجع ما ذكرتم يعني قد تركت حقيقة ثم فجاذهب اليه اصحاب
ابن حنيفة وترك حقيقة الامر فيما ذهب اليه الشافعي لاي شيء رجع ترك
حقيقة ثم فاجاب بقوله تحقيقا لما هو المقصود حاصل الجواب رجحنا كون كلمة تم
مستعارا عن الواو ليحصل المقصود من الامر وهو وجوب التكفارة اذا المقصود
من اليمين البر والتكفارة خلف عنه فكان مقصودا فحملنا هذه الرواية ان صححت
على الواو لان العمل بحقيقته غير ممكن لان الوجوب موجب الامر لان التكفير
قبل الخنث غير واجب بالاتفاق فكان المجاز في ثم متعينا تحقيقا لما هو المقصود

وهو الخلف ويمكن ان يقال بان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجود واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهب اليه الشافعي ترك الحقيقة من وجهين وهما حل الامر على الاباحة وترك العمل بالإطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وكلاهما خلاف الاصل فكان ما قلناه احق وفيما ذهب اليه الشافعي ترك الحقيقة من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بامر بن بالخلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التجمل لا يتعلل بالخبرية على اصلهم (قوله ويل للاعراض قبله ٢) اعلم ان كلمة بل موضوعة لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله متفيسا كان او مثبتا على سبيل التدارك يقال جاءني زيد بل عمرو على سبيل تدارك الغلط ومعنى الغلط انك قصدت ان تخبر من مجيء عمرو فسبق لساني فقلت جاءني زيد ثم تبين لك غلطت فتداركت ذلك الغلط فقلت بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التشديد ما جاءني زيد بل وما جاءني عمرو وكأنك قصدت ان يثبت نفي المجيء لزيد ثم استدركت فثبت نفي المجيء لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كما قال الشيخ عبد القاهر (قوله اى جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفسه واثباته الخ) قال الزركشي قال النجاة هي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشئ ويثبت ما بعده وان تقدمها نفي ولو نهيا فهي لتقرير ما قبلها على حاله وجعل ضده لما بعده نحو ما قام زيد بل عمرو ولا تقم زيد بل عمرو ووافق المبرد على ما ذكرنا غير انه اجاز مع ذلك ان يكون ناقله مع النفي والنهي الى ما بعده وحاصل الخلاف انه اذا وقع قبلها النفي هل ينفي الفعل او يوجب انتهى (قوله واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه) يعني اذا ادخلت كلمة لاعلى بل تأكيذا للنفي الذي تضمنه هذه الكلمة لان صدر الكلام مثبت صورة منفي معنى لانه قصد اثبات المجيء لعمرو فسبق لساني فاخبر عن مجيء زيد ثم تدارك فقال بل عمرو فهذا نفي الاول واثبت للثاني فاذا ادخلت كلمة لا صار نصا في نفيه اقول فيه بحث لانه انما صح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطاق ثلثا لانه لا يمكن الرجوع عما وقع لانه انشاء لا يحتمل

اعلم ان في بل اربعة مذاهب الاول ان يكون عاطفة وهو مذهب الجمهور والثاني مذهب صاحب الازهية قال ان بل يكون حرف جر فوهمه ابو حيان وابن هشام وغيرهما ففسده نقل ابن مالك وابن عصفور اتفقا النحويين على خلافه والثالث مذهب الخوارزمي قال ان بل ليست من حروف العطف ولا سلف له في ذلك فقوله الاندلسي في شرح المفصل ونقلت عبارته في حاشية المغني والرابع مذهب ابن مالك قال ان بل من عطف المفردات قال ابن هشام خرق ابن مالك في بعض كتبه اجاع النحويين فزعج ان ام المنقطعة تعطف المفردات كبل انتهى

الرد والرجوع واما اذا امكن الرجوع صار نصا في نفيه الا ترى لو قال رجل لرجل
 طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن
 التوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع الصغير لشمس الأئمة (قوله وقيل هو الرجوع
 عن الاول وابطاله واثبات الثاني) يعني في بعض الروايات بل موضوع للرجوع عن
 الاول منفيا كان او مثبتا ولا يثبت الثاني كذا في الشروح لكن قال ابن الحاجب
 في شرح المفصل ابطال الاول واثباته للثاني ان كان في الاثبات نحو جاءني زيد
 بل عمرو فهو من باب الغلط فلا يقع مثله في القرآن ولا في الكلام الفصح وان كان
 في النفي نحو ما جاءني زيد بل عمرو يجوز ان يكون من باب الغلط يكون عمرو غير جاء
 ويجوز ان يكون مثبتا لعمرو والمجى فلا يكون غلطاً انتهى (قوله فلا يقع في كلام الله
 تعالى الاحكامية) يعني على رواية الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك
 لما وقع اولاً من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الخ وانما قلنا على رواية الرجوع
 عن الاول الخ لان الاضراب ان كان بمعنى الانتقال يقع في كلام الله تعالى
 قال الزركشي الاضراب اما بمعنى ترك الاول والرجوع عنه بابطاله ويسمى حرف
 ابتداء كقوله تعالى وقاوا اتخذوا الرحمن ولدا بل عباد مكرمون اي بل هم عباد
 مكرمون وكذا ام يقولون به جنسة بل جاءهم بالحق واما بمعنى الانتقال من حديث
 الى آخر والخروج من قصة الى قصة من غير الرجوع عن الاول وهي في هذه الحالة
 عاطفة كما قال الصغار كقوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة
 بل زعمتم ان لن نجعل لكم موعدا وقوله ام يقولون افترأه بل هو الحق من ربك
 انتقل من القصة الاولى الى ما هو اهم منها وزعم صاحب التبسيط وابن مالك
 انها لا يقع في القرآن الا بهذا المعنى وليس كذلك انتهى ملخصا قال ابو حيان
 في البحر العطف ييل الاضراب عن الحكم الاول واثباته للثاني على جهة ابطال الاول
 او الانتقال فاما في كتاب الله تعالى في الاخبار فلا يكون الا للانتقال فاستفاد من الجملة
 الثانية ما لا يستفاد من الاولى انتهى ثم قال ما بعد بل لا يعمل فيما قبلها انتهى
 (قوله ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار
 دون الانشاء) يعني ان الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة انما يصح
 اذا كان صدر الكلام محتملا للرد والرجوع نحو جاءني زيد بل عمرو في الاثبات
 واما في النفي فيحمل الوجهين كما سبق واما في الانشاء فلا يمكن الرجوع عما وقع
 كقول الرجل لامرأة المدخولة انت طالق واحدة بل لتتين تطلقين ثلثا (قوله
 لان التدارك للكذب ولا في الكذب في الانشاء كما ظن صاحب التتبع الخ) الا ترى

ان الرجل اذا قال رجل طلق امرأتى فلانة بل فلانة يملك الوكيل تطبيق الثانية
 دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح فكان اضربا عن الاول اثباتا للثاني
 مع انه انشاء كذا قوله اضرب زيدا بل عمرا (قوله بخلاف قوله له على درهم
 بل درهمان فانه يلزم درهمان) اقول هذا رد قول زفر وقياسه قال زفر فممن قال
 لفلان على الخ انه يلزم ثلثة الاف لان هذه الكلمة لتندارك الغلط بالرجوع
 عن الاول وباقامة الثاني مقامه لكن الرجوع عن الاول بعقد الاقرار باطل
 واقاراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه موجب الاقرارين
 وهو المالا ن كالمقال لامرأته انت طالق واحدة بل ثنتين وهو مدخول بها تطلق
 ثلثا بالاجماع لانه انشاء لا يحتمل الرد والرجوع وكذا في هذا (قوله استحسانا) اى
 يلزمه درهمان لا غير وهو في الاستحسان وفي القياس يلزمه المالا ن وهما الثلثة كذا
 في المبسوط (قوله لان المراد بهذا الكلام عادة التدارك بنفى ما اقربه اولا لابي
 اصله) اى لان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط الان المراد منه في مثل هذا
 الكلام في العادة تداركه بان ينفي انفراده ويراد بالجملة الثانية كمالها بالجملة الاولى
 وهى المقر بها يعنى المراد نفي الجملة الاولى على سبيل الانفراد واثباتها على سبيل
 الانضمام والاجتماع الا ترى ان الالف وهى المقربه اولاداخله في الفين (قوله
 فلو صح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفي والاثبات في شئ واحد) اى فلو كان
 التدارك بنفى الدرهم الاول اصلا واثبات الثانية مقامها لاجتمع النفي والاثبات
 في الدرهم الاول الداخل في الجملة الثانية وهذا محال ولا وجود للدرهمين
 بدون الدرهم فثبت ان تدارك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التى نفيها
 في الكلام الاول من حيث التقدير كانه قال على درهم لا غير ثم تدارك النفي بقوله
 بل درهمان يعنى غلطت في نفي الدرهم عنه بل معه درهم آخر (قوله كما يقال
 سنى ستون بل سبعون) وكما يقال اكلت لقمة بل لقمتين وكلت كلمة بل كلمتين
 وحجت حجة بل حجتين كان استدراكا لنفي الانفراد عنها واخبارا باكل لقمتين
 وتكلم الكلمتين وبحجتين وبزيادة عشرة على ستين احترازا عن الغلط وهذا الزام
 بين الحاف قوي لاصحابنا على زفر بخلاف الطلاق في قول من قال لامرأته انت
 طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق ثلثا بالاجماع لانه انشاء وهو الاخراج
 من العدم الى الوجود واذا وجد الشئ في الواقع لا يمكن تداركه بان يجعل غير
 موجود في الواقع لانه غير مالك ابطل الاول فلا يجوز استدراكه فلزمه حتى
 لو قال كنت طلق امرأتى امس واحدة بل ثنتين كان اقرارا بالثنتين عندنا

خلافا لفرسنا قلنا ان تدارك الغلط في الاخبار ممكن وعلى هذا القول على القان
 بل الف او على الف جواد بل ز يوف يلزمه از يد المالين وافضل لهما وهما الالفان
 والجواد في الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما قر به
 او لا ووصفه فلم يعمل وفي القياس يلزمه المالا ن كذا في المبسوط اقول هذا الاستحسان
 انما يكون اذا اتفق جنس المال كما ذكر واما اذا اختلف المال بان قال على الف درهم
 بل الف دينار يلزمه المالا ن لانه لا يمكن ان يجعل منه لان الاول غير داخل في الكلام
 الثاني (قوله ولكن الاستدراك) اي لكن بالتخفيف وضع الاستدراك بعد النفي اعلم
 ان كلمة لكن بتشديد النون الاستدراك لكنه من الحروف الناصبة كان وان تدخل
 بين الجملتين وكلمة لكن بالتخفيف الاستدراك ولكنها من الحروف العاطفة تدخل
 بين المفردين والجملتين يستدرك بها ما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو
 قولك ما جاني زيد لكن عمرو فعل المخاطب ان عمرا جاء ايضا فزال ذلك الوهم
 واستدرك المتوهم انه جاء فصار اثبات بل لكن اثبات ما بعده فلما نفي الاول
 فنبت بحرف النفي بخلاف كلمة بل فان نفي الاول ثابت بحسب وضع بل (قوله بعد
 النفي ان دخلت المفرد) يعني لا يستدرك بل لكن الابد النفي وفي المغني ان وليها مفرد
 فهي عاطفة بشرطين احدهما ان يتقدمها نفي او نهى نحو ما قام زيد لكن عمرو
 ولا يقيم زيد لكن عمرو والشرط الثاني ان لا تقترب بالواو قاله الفارسي واكثر النحويين
 وقال قوم لا يستعمل لكن مع المفرد الا بالواو واختلف في نحو ما قام الا زيد ولكن
 عمرو على اربعة اقوال احدها ايونس ان لكن غير عاطفة والواو عاطفة مفردا
 على مفرد الثاني لابن مالك ان لكن غير عاطفة والواو عاطفة جملة حذف بعضها
 على جملة صرح بجمعها قال والتقدير في مقام زيد ولكن عمرو ولكن قام عمرو وكذا
 في ولكن رسول الله وخاتم النبيين وعلية ذلك ان الواو لا يعطف مفردا على مفرد
 يخالف له في الايجاب والسلب بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما
 فيه نحو قام زيد ولم يقم عمرو والثالث لابن عصفور ان لكن عاطفة والواو زائدة
 لازمة والرابع لابن كيسان ان لكن عاطفة والواو زائدة غير لازمة انتهى اقول انما
 قبل المص بقوله بعد النفي للفرق بين لكن وبل اعلم ان الفرق بينهما من وجهين
 احدهما ان لكن اخص من كلمة بل في الاستدراك لان كلمة بل للاستدراك بعد
 الايجاب نحو قولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفي نحو ما جاءني زيد بل عمرو ولا يستدرك
 بل لكن الابد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا واما تقول ما ضربت زيدا
 لكن عمرا وهذا معنى قول المص للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على

المفرد فان كان في الكلام جملة ان مختلفتان جازا الاستدراك بل يمكن في الايجاب ايضا
 كقولك جاني زيد لكن عمرو لم يجي والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات
 ما بعده فاما في الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بالنفي الموجود صريحا
 بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا في الاول واثبات الثاني توضيحه ان في قولك
 ما جاني زيد لكن عمرو انتي مجي زيد بصريح النفي لا بكلمة لكن فانه اوسكت
 عن قوله بل عمرو لا يثبت النفي بل يثبت الثبوت وهو ضده وهذا التحقيق هو الفرق
 بينهما من وجهين (قوله ويجب اختلاف طرفيهما) اي طرفي لكن ان دخلت
 الجملة (قوله نفيًا واثباتًا لفظًا نحو جاني زيد لكن عمرو لم يجي) فقوله جاني زيد جملة
 موجبة فقوله عمرو لم يجي جملة منفية فقد حصل الاختلاف وجاز الاستدراك
 بلكن في الايجاب ايضا وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ماضرب
 زيدا لكن عمرا كذا ذكره الشيخ عبد القاهر فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي
 مختص بعطف المفرد على المفرد دون الجملة على الجملة (قوله او معنى نحو سافر زيد
 لكن عمرو حاضر) اي لكن عمرو لم يسافر (قوله بشرط اتساق الكلام الخ)
 يعني ان لكن وضع الاستدراك بشرط اتساق الكلام والمراد من الاتساق الانتظام
 والمناسبة وامكان التوفيق بين المتناقضين في الظاهر لامتنافيان في اصل الواجب
 لان الاختلاف في السبب لا يمنع التوافق فيه (قوله وذلك بطريقتين) اي ذلك
 الاتساق يحصل بطريقتين (قوله الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام الخ) اي
 يكون بعض الكلام متصلا ببعض فلا يكون منفصلا ليمكن تعلق النفي بالاثبات
 (قوله والثاني ان يكون محل الاثبات) اي ان يكون محل اثبات الحكم فيه غير محل
 نفي الحكم عنه ليمكن الجمع بين النفي والاثبات والايقاع التعارض بين اول الكلام
 واخره (قوله فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحل على الخطأ في السبب
 لا الواجب الخ) فان كلام المقر له مع كلام المقر لما توافقا لانها اتفقا في اصل الواجب
 صح الوصل بلكن وان اختلفا في السبب وهو القرض لان المقر له نفي تلك الجهة
 واثبت جهة اخرى وهي الغصب وما نفي اصل الواجب لانه صدقه في الاقرار
 باصل المال والمقصود في الاقرار الاحكام لا الاسباب فبقى الكلام متسقا موافقا
 فصح الاستدراك حاصله لانفاوت في الحكم بين السببين لان الاسباب مطاوعة
 الاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما اقر به فلزم المال بخلاف ما اذا
 شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف عليه
 بسبب القرض لا تقبل وان اتفقا في اصل المال لان المدعى يصير مكذبا احدا

الشاهدين في بعض ما شهد به وذلك يبطل الشهادة وأما كذب المقر له بالمقر
 في بعض ما أقر به فلا يوجب بطلان الإقرار فافترقا كذا في الكشف (قوله يكون
 ما بعد ها كلاما مستأنفا) أي يجعل لكن مع ما بعدها كلاما مبيداً لأنه غير
 متسق (قوله كقول المولى لأمته تزوجت بغير إذن الخ) لم يذكر القيد بمائة حتى
 يقع النفي على أصل النفي بيانه لما قال لا أجيز النكاح انفسخ النكاح الأول فلا يمكن
 إثبات ذلك النكاح بعينه بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح وأثباته بعينه فعمل
 أنه غير متسق لحملنا قوله لكن أجيزه بمائتين على أنه كلام مستأنف فيكون إجازة
 النكاح آخر مهره مائتان لكن هذا يخالف لما قال البردوي أنه قال قال في نكاح
 الجامع في إمامة تزوجت بغير إذن مولاه بمائة درهم فقال لا أجيز النكاح بمائة لكن
 أجيزه بمائة وخمسين أو ان زدني خمسين ان هذا فسخ النكاح وجعل لكن مبتداً
 لأن الكلام غير متسق لأنه نفي فعل وأثباته بعينه فليصلح للتدارك انتهى أقول وجهه
 كون هذا الكلام غير متسق لأن محل النفي وهو النكاح غير محل الإثبات وهو النكاح
 فكان متناقضاً فلا يمكن الاستدراك لأن النكاح المنعقد بمائة إذا بطل بنفيه لم يبق شيء
 حتى ينعقد بمائتين هذا مسلك الفحول في قول امرئ القيس على لا أحب لا يهتدى
 بمناره وكذا مسلك المفسرين في قوله تعالى لا يستأمنون الناس الخافوا وغيرهما (قوله وإنما
 يكون متسقا لو قال أجيزه بمائة الخ) أقول هذا عبارة التلويح ومسلك التوضيح
 ويؤيد قولهما ما صرح قاضيهما في شرح الجامع وهو الموافق لما تقر عندهم
 من أن النفي في الكلام راجع إلى القيد بمعنى أنه يفيد برفع جميع الحكم بذلك القيد
 لارفعه عن أصله بل أنه يفيد إثباته متقيداً بقيد آخر انتهى حاصله في صورة القيد
 نكاح مقيد وإبطال الوصف ليس بإبطال الأصل (قوله هذا هو الموافق لرواية الجامع
 وكتب الأصول الخ) فيه بحث من وجهين أما أولاً فلأن أكثر رواية الجامع بقيد
 المائة أعني لا أجيز النكاح بمائة لكن أجيزه بمائة وخمسين الخ وثانياً إن شراح
 البردوي ذكروا بقيد المائة حاصل ما ذكروه ماقاله السيد السند في شرح المفتاح
 أن اعتبر دخول النفي على المقيد أولاً ثم اعتبر القيد ثانياً كان القيد وارداً على
 النفي مقيداً لنتفيه انتهى بحقوقه تعالى لا يستأمنون الناس الخافوا أي لا سؤال فيكون
 الخافاً وقد صرح على أنه من باب قول امرئ القيس * على لا أحب لا يهتدى
 بمناره * لا يريد أن يثبت لهذا الطريق منارة وينفي عنه الإهداء إنما يريد نفي المنارة
 فتشقي الهداية به لا يبنى وجود الهداية وكذا قول الأفق الأودي * بمهمه ما لا
 أنيس به * حس شفا فيه له رسبس * لا يريد أن بهذا الفقرا ليس الأحسن له إنما يريد

لا ينسب به فيكون حسا وكذا قوله لا تنفعهم شفاعته الشافعين اى لا شافع لهم
 فتفهم شفاعته حاصله ان القضية السالبة لا تستلزم وجود الموضوع بل
 كما يصدق بوجوده يصدق بعدمه فاذا قيل ما جاءنى قاضى مكة صدقت القضية
 وان لم يكن بمكة قاضى (قوله والا يلزم العت في ذكر القيد الخ) يعنى لو كان المراد
 نفي القيد وهو فعل النكاح لكان ذكر القيد وهو وصف المائة ضايعا عيبا ولو كان
 زياد في اللفظ ونقصا في المعنى المراد (قوله اجاب بالمنع) اى راجع صاحب الكشف
 المعترض بالمنع (قوله بل هو راجع الى الذات المقيدة) اى بل المنفى في قوله لا اخيره
 بمائة راجع الى فعل النكاح وهو الذات المقيدة بمائة (قوله دون مجرد القيد) اى ليس
 راجع الى مجرد القيد بل نفي القيد باعتبار نفي المقيد لان عدم وجود المقيد يقتضى عدم
 وجود القيد بالضرورة (قوله وانما يلزم العت اولم يفد الاحتراز عن مقيد) اى انما يلزم
 ذكر العت بذكر القيد اذا كان النفي راجعا الى المقيد لو لم يفد ذكر القيد الاحتراز
 عن مقيد آخر بغير مائة وهو النكاح الاخر المقيد بقيد الزائد على المائة فيكون
 ذكر القيد لغرض آخر كان يكون المراد نقض نكاح من اثبت ذلك الوصف
 فيكون هذا الكلام غير منسق مع قيده لان حمل النفي هو النكاح غير محل الاثبات
 وهو النكاح فكان مشافضا (قوله مما يشهد به نقل ائمة العربية الخ) اقول هذا
 مشترك الزام لان ائمة العربية وعامة المفسرين صرحوا بارجاع النفي الى القيد
 في قول اصرى القيس على لا حب لا يهتدى بمناره وقالوا لا يريد ان يثبت لهذا
 الطريق منارا وينبئ عنه الاهتداء انما يريد نفي المنار فتنبئ الهداية به اى لا فانار
 لهذا الطريق فيهتدى به وقالوا في قول الافق الادوى * معهم ما لا ينسب به
 حسن فا فيه له ريبس * لا يريد ان بهذا القفر انيسا احسن له انما يريد لا ينسب به
 فيكون له حسن كما سبق (قوله بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق الخ) والا
 لكان ذكر القيد ضايعا اقول هذا حجة للمجيب الاترى ان القضية السالبة المشتملة
 على مقيد نحو جاني رجل شاعر يحتمل ان يكون نفي المسند باعتبار القيد يقتضى
 المفهوم في المثال المذكور وجود رجل ما غير شاعر وهذا هو احتمال راجح متبادر
 فيدل على ثبوت معنى الاصل وهو الرجل مطلقا لا الرجل المقيد بشاعر بل هو
 غير شاعر فثبت ان النكاح المقيد بقيد المائة غير النكاح المقيد بقيد الزيادة
 فيكون غير منسق فيكون حجة للمجيب (قوله بل ربما يدعى دلالة على نبوت الاصل
 مقيدا بقيد آخر) اقول فيه بحث من وجهين احدهما ان لفظ ربما يقتضى
 ان يكون التعليل قاصرا عن العمل لان المدعى عام والدليل خاص فتأمل وثانيهما

ان دلالة على ثبوت اصل النكاح مقيدا بقيد آخر لا يقتضي ان يكون المقيد هو النكاح المذكور بقيد المائة بعينه بل غيره كما سبق فلا يكون مستقما ايضا مع ذكر القيد فهو عين جواب المتيقن (قوله اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر ام يكن الفعل المنفي غير المثبت الخ) اقول فيه بحث لانه اذا اعتبر دخول النفي اولا على المقيد ثم اعتبر القيد ثانيا واردا على المنفي مقيدا لنفيه افاد الاحتراز عن مقيد آخر فيكون الفعل المنفي وهو النكاح في قوله لا اجيز النكاح بائة عين المثبت في قوله لئكن اجيزه بما شئت بقطع النظر عن القيد لان معنى النكاح في المنفي هو المعنى في الاثبات بعينه لان لفظ النكاح متفهما كما او شئت اوضح معنى واحد فيكون نفي فعل النكاح اثباتا بعينه وليس هذا من قبيل الشيء فيه معنى الشيء حتى يفرق بينهما كما قال الشيخ عبد القاهر في ذلك بل الاحتراز فرق بين ان يكون في الشيء معنى الشيء وبين ان يكون الشيء الشيء على الاطلاق نبيذ ذلك انهما لا يكونان سواء انتهى وانت خبير ان النكاح المنفي ليس بمعنى ان يكون في الشيء معنى الشيء بل بعينه فتأمل (قوله فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لا اجيزه الخ) اقول الاعتراض على هذا الوجه مشهور بين القوم وان كان الاعتراض بقوله بل يقيد نفي مقيد واشبات مقيد آخر الخ يكون اعتراضا على قول شهيد في الجامع لاعلى تأويل صاحب الكشف فتأمل (قوله واولا واحد ما فوقه) اي فوق الواحد بمعنى الواحد وهو اول العدد يقول احد واثنان واحد وعشرون واحدى عشرين يعني ان الواحد قد يكون اسما لعدد مخصوص بمعنى الواحد وهمزة حذفت منعقدة عن الواو لان اصله واحد بفتحين وكسر الحاء لغة ويقع على الذكر والانثى ويقع مراد فالواحد في موضعين سماحا احدهما وصف اسم الباري تعالى فيقال هو الواحد وهو الاحد لاختصاصه بالاحدية فلا يشتركه فيها غيره ولهذا لا ينعى به غير الله تعالى فلا يقال رجل احد ولادهم احد ونحو ذلك والموضع الثاني اسماء العدد للعلبة وكثرة الاستعمال فيقال احد وعشرون وواحد وعشرون وفي غير هذين يقع الفرق بينهما حسا في الاستعمال بان الاحد انق ما يذكر منه فلا يستعمل الا في الجرد لما فيه من العموم وتأنبه لا يكون الا بالالف لكن لا يقال احدى الامع غيرها نحو احدى عشرة وغيرها فوجه اسما مثل سبب واسباب وقال ثعلب وليس لاحد جمع واما الاحاد فيجوز ان يكون جمع الواحد مثل شاهد واشهاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكور والمؤنث والمثنى والجمع وهمزة اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل الا في ذوى العقول وقيل ان الاحد يكون بمعنى شيء

وهو موضوع للمعروف فيستعمل لغير العاقل ايضا نحو ما في الدار من احد اى من
شيء ما فلا كان او غير ما قل ثم يستثنى فيقال الاجارا ونحوه فيكون الاستثناء متصلا
وصرح بعضهم باطلا في احد على غير العاقل لانه يعنى شيء وفي التلويح قال
ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكر ائمة اللغة انتهى وقال في المطول انه
لا يستعمل في الايجاب الامع كل وقال السيد السند لا يستعمل في الاثبات اصلا اقول ما
ذكره في التلويح موافق لكلام ائمة اللغة والنحو وما ذكره في المطول مذهب آخر
ذكرهما راية لمذهبين اوترك الاستثناء اعتمادا على الشهرة او على ما ذكره ثم
او يكون المراد لا يستعمل في الايجاب منفردا فلا يحتاج الى الاستثناء وقال الشيخ
عبد القاهر في دلائل الاجاز ان احد لا ينفع الا في النفي نحو قولنا ما احد الا وهو
وما يجرى مجرى النفي من النهي والاستفهام وان من الزيادة في ما من الله الا الله
كذلك لا يكون الا في النفي انتهى وفي الجوهرى وتقول لاحد في الدار ولا تقول
فيها احد ويستوى فيه الواحد والجمع والمؤنث قال الله تعالى لسنن كاحد
من النساء وقال فامنكم من احد عنه خارجين انتهى ملخصا وفي الكشف وتقول
ما كان فيها احد خير منك وما كان احد مثلك فيها وليس احد فيه خير منك
فكلما قدمته كان احسن والتقديم والتأخير والافاء والاستقرار عربى جيد كثير
قال الله تعالى ولم يكن له كفوا احد انتهى ملخصا اقول هذا مخالف لما قاله صاحب
الجل ما كان احد مثلك ولم يكن مثلك احدا لان الخبر هو المقصود بالنفي فاذا قل
ما كان مثلك فقد نفى مماثلة كل احده واذا قل ما كان مثلك احدا وجب ان يكون
النفي احديا وهى الانسانية فيصير المعنى ما مثلك انسانا ويكون المائل له مثليا
واما في الانسانية عنه والمثل مثبت فالتفصيل في اما لى ابن الحاجب (قوله وهو
شيثان فصاعدا) اى فوق الاحد شيثان او اكثر يعنى ان او موضوعه لاحد الشيطان
او لاحد الاشياء على ما ذكره المتقدمون واما على ما ذكره المتأخرون فلهما معان
انتهت الى اثني عشر كذا في المعنى (قوله اخبرت هذه العبارة للاختصار) يعنى
اختبر لفظ احد على الواحد مع ان المراد به الواحد للاختصار اقول اختيار الاحد
في العدد لكثرة دورانه واستعماله تقول احد عشر واما في هذا المحل فلا كثرة
في استعماله الا ان يقال استعمال الاحد كثير من استعمال الواحد فالاولى ان يقال
اختيار هذه العبارة مع الاضافة لانه مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من
الابهام ما لبس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين
(قوله فيوجب الشك في الاخبار) نحو ايننا يوما او بعض يوم (قوله لا يعنى انه

موضوع له الخ) هذا بما قال فخر الاسلام ان اول موضع للشك لان الشك ليس
 بامر مقصود يقصد بالكلام وضعها انتهى اقول اراد فخر الاسلام رد ما ذكره
 القاضي ابو زيد في التقويم ان كلمة او وضعها للشك في الاخبار فاذا دخلت
 في الانشاء فلا يتصور فيها شك فكان للتخير انتهى لكن ما ذكره القاضي
 ابو زيد اولى مما ذكره فخر الاسلام والمص لانه مذهب عامة الفقهاء قال الزمخشري
 في المفصل في بحث او واما في الخبر انها للشك وفي الامر انها للتخير والاباحة
 وذكر في المفتاح ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخير فتأمل (قوله لان وضع
 الكلام للافهام) يعني ان المقصود من وضع الكلام افهام الخ لا ثبوت والشك
 يوجب خللا في الافهام لانه يوجب الابهام فلا يكون مطلوبا ولان الشك
 ليس بمقصود في عرف الناس حتى يوضع له لفظ فان قيل قد وضع لفهوم الشك
 لفظ الشك فثبت انه مقصود حيث وضع له لفظ قلت وضع له لفظ الشك للتعبير
 عن موجب الشك اذا وقع الشك ضرورة وهذا لا يدل على كونه مقصودا بالوضع
 في مقاصدهم ولان لفظ الشك وضع لفهوم الشك فلو كان اول الشك وضعها للزم
 الترادف وهو خلاف الاصل (قوله بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام
 وهو الاخبار) اي بل بمعنى ان الشك اكثر ما يحصل من محل الكلام هذا جواب
 سؤال مقدر تقديره ان كلمة او في الاخبار للشك فعل انها وضعت للشك فاجاب
 بقوله بل بمعنى انه اكثر الخ حاصله انها وضعت في الاخبار لان يفضى الى الشك
 باعتبار محل الكلام لا باعتبار كلمة او يانه ان قوله جاء زيد او عمرو اخبار عن مجيء
 احدهما ولا شك ان فعل المجيء وجد من احدهما معينا لان صدور الفعل من غير
 معين في الواقع محال ثم بالاضافة الى احدهما غير معين فلا ينقل الفعل من المعين
 الى غير المعين بل يبقى مضافا الى المعين كما كان وانما وقع الشك لجهله بالذي وجد
 منه الفعل فتبين ان شكك جاء من قبيل المحل لامن قبيل اولان الفعل مسند
 الى واحد معين في الواقع الا ترى انها استعملت في الانشاءات ولا يمكن الشك فيها
 فثبت انها لاحد الشكين ولان الشك لو كان موضوعا لما سقط عنه موضوعه
 الاول وكذا التخيير ثبت باعتبار محل الكلام كالشك في الخبر باعتبار المحل هذا
 المذكور عبارة البرهان وقال صاحب الكشف والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة
 تشكيك فاذا قلت رأيت احدا او زيدا لا تكون مخبرا عن رؤية كليهما وليكن
 تكون مخبرا عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك الا انها اذا استعملت
 في اليجاب والاوامر والنواهي لم يوجب شكاً لان الشك انما يتحقق عند

وفي الزركشي روى البيهقي
 في سننه عن ابن جريح قال
 كل شيء في القرآن فيه او للتخيير
 الا قوله تعالى ان يقتلوا او
 يصلبوا ليس بخير فيهما
 قال الشافعي وبهذا اقول
 انتهى

التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبارات فاما الانشآت فلا تصور فيها
 شك ولا التباس لانها الاثبات حكم ابتداء وما ذكر القاضى ابو زيد مذهب عامة
 النجاة وخالفه فخر الاسلام وشمس الأئمة في ذلك فقال هذه الكلمة ليست لشكك
 انتهى اقول الاوجه عندي ما قاله صاحب الكشف كما قلنا قبل وهو مسالك
 القاضى ابو زيد وهو مذهب عامة النجاة ثم قال وقال المص وشمس الأئمة ان كلمة
 او وضعت لاحد السبئين او الاشياء غيبه عن ولم توضع للشك وكذا في كثير
 من كتب النحو انتهى فتأمل (قوله فان الاخبار بمجى احد الشخصين يكون
 غالباً لك المنكلم فيه) الا ترى انك اذا قلت رأيت زيدا او عرا لا تكون مخبرا عن
 رؤيتهما جميعاً بل تكون مخبرا عن رؤية واحد منهما على سبيل الشك لعدم
 علمك ان الجائى احدهما بعينه (قوله وقد يكون تشكيك السامع) اى وقد يكون
 الاخبار بمجى احدهما مع علمه بعينه لتشكيك السامع لغرض الابهام وهو
 اخفاء الامر على السامع مع العلم به كقوله تعالى وانا اواباكم لعلى هدى اوفى ضلال
 مبين وقوله تعالى اتاهما امرنا ليلا او نهارا فهذا ابهام مع علمه تعالى لان الشك
 محال على الله تعالى وقوله تعالى الى مائة الف او يزيدون فان قلت يزيدون فعل
 ولا يصح عطفه على المجزور بالى فان حرف الجر لا يصح تقديره على الفعل ولذلك
 لا يجوز مررت بقسم وبقسم على تأويل قائم وقاعد قلت يزيدون خبر مبتدأ
 محذوف في محل رفع والتقدير او هم يزيدون قاله ابن جني في المحنث وبجاز عطف
 الفعلية على الاسمية وعكسه ما ولا لا شترتهما في مطلق الجملة (قوله وقد يكون
 لمجرد ابهام واظهار بصنة) اقول هذا ليس بمفسر لقوله وقد يكون تشكيك
 السامع لغرض له لان قوله تعالى وانا اواباكم الخ مثال للابهام في المعنى وغيره
 وزاد المصنف قوله واظهار بصنة الخ من عنده وجعله مفايرا للابهام المطلق
 (قوله ذهب بعضهم الى انه لا شك الخ) المراد باليهض القاضى ابو زيد وعامة
 النجاة لان القاضى ابو زيد صرح في تقويمه ان كلمة او وضعت لتشكيك
 في الاخبارات وهذا مذهب عامة النجاة وذكر في المفصل وقال اوفى الخبر للشك
 وكذا ذكر في المفتاح اوفى الخبر للشك كما سبق (قوله والظاهر انه لا نزاع لانهم
 لم يريدوا التبادر الذهن اليه الخ) اى الى الشك عند الاطلاق ولم يلزم من تبادر
 الذهن الى الشك عند الاطلاق للشك من الواضع او من السامع من العرب بالتواتر
 (قوله وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه الخ) اى وما ذكر
 فخر الاسلام وشمس الأئمة والمنقذون من النجاة من ان كلمة او وضعت لاحد

السبئين او الاشياء لان المقصود من وضع الكلام افهام الناس والشك يوجب
 دخلا في الافهام لانه يوجب الابهام فلا يكون مطلوبا كما سبق (قوله انما يدل
 على ان اولم توضع للشك الخ) ولم يلزم من هذه الدلالة اثبات عدم وضع اوللشك
 كما يلزم من تباعد الذهن الى الشك وضع اوللشك فيكون النزاع بينهما لغظيا
 لاحقيقيا وهو الظاهر (قوله والا فالشك ايضا) يعني يقصد افهامه اي ان لفظ الشك موضوع لمفهوم
 ما ذكره على ان اولم توضع للشك بل كان نصا على ان اولم توضع للشك فلفظ
 الشك ايضا اي كلفظ او معنى يقصد افهامه مع ان لفظ الشك موضوع لمفهوم
 الشك فيلزم انه مقصود حيث وضع له قامت في الجواب وضع لفظ الشك لذلك
 المعنى للتعبير عن موجب الشك اذا وقع الشك ضرورة وهذا لا يدل على كونه
 مقصودا بالوضع في مقاصدهم لان لفظ الشك وضع لمفهوم الشك فلو كان
 اوللشك وضع للزم الترادف وهو خلاف الاصل والصحيح ان النزاع بينهما
 حقيقة لان القاضي الامام وغيره قالوا وضعت اوللشك وقال فخر الاسلام وشيخ
 الاثمة وغيرهما لم يوضع للشك لكن ذكروا كل واحد من الطرفين دلائل المعقول
 الذي يدل على مدعى كل واحد منهما (قوله ولهذا يوجب والتخير في الانشاء)
 اي وليكون او يوجب الشك في الاخبار يوجب التخير في الانشاء يعني اذا استعملت
 اوفى الانشاء اي الابتداء تناولت احدهما من غير شك تقول انت زيدا او عمرا
 فيكون اولا للتخير باتساع احدهما بغير معين لان الانشاء ابتداء وليس فيه شيء
 موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر والتخير هو الواقعة بعد الطلب وقيل ما يمنع
 فيه الجمع نحو تزوج هذا او اختها وخذ من مالي درهمها او دينارها فان قلت فقله مثل
 العلماء باق الكفارة والعقوبة للتخير مع امكان الجمع قلت لا يمنع الجمع بين الاطعام
 والكسوة والتحرير اللاتي كل منهن كفارة ولا بين الصيام والصدقة والنسك
 اللاتي كل منهن فدية بل تقع واحدة منهن كفارة او فدية والباقي فدية مستقلة
 خارجة عن الكفارة والعقوبة فيمنع الجمع بينهما في كل واحد منهما كفارة او فدية
 (قوله وقد يفيد الاباحة وهي الواقعة بعد الطلب) وقيل ما يجوز فيه الجمع نحو
 جالس الحسن او ابن سيرين وجالس العلماء والزهاد وتعلم الفقه او النحو ومن العجب
 ان المتقدمين من النحويين انهم ذكروا ان من معاني صيغة افعل التخير والاباحة
 ومثله نحو خذ من مالي درهمها او دينارها وجالس الحسن او ابن سيرين ثم ذكروا
 ان اوتفديهما ومثلهما بالثالين المذكورين كذلك وهذا بين الفساد في المعنى كذا
 في المعنى ونازع جماعة في ثبوت هذا المعنى لا ما مع اثباتهم اياه لا واذ دخلت

لأنه الناهية امتنع فعل الجميع نجو قوله تعالى ولا تقطع منهم أمما أو كفورا إذا المعنى
لا تفعل أحدهما فأيهما فعل كان أحدهما فليس المراد منه النهي عن طاعة
أحدهما دون الآخر بل النهي عن طاعتها مفردين أو مجتمعين وزعم ابن مالك
أن أو الإباحة حالة محل الواو هذا مر دود لأنه لو قيل جالس الحسن وابن سيرين
كان المأمور به مجامعتهما ولم يخرج المأمور عن العهدة بمجالسة أحدهما هذا
هو المعروف من كلام النحويين ولكن ذكر الشيخ في عند الكلام على قوله
تعالى تلك عشرة كاملة أن الواو تأتي الإباحة نحو جالس الحسن وابن سيرين ولا تعرف
هذه المقالة للنحويين (قوله والتسوية) عطف بيان للإباحة والالتم يذكر
بالامر معنى التسوية (قوله وغير ذلك) أي غير ذلك الشك والتخيير والإباحة
إلى اثني عشر من معاني أو مما يناسب المقام فالتفصيل في النحو (قوله فانه
بمعنى الامر) أي إنكفر بأحدى هذه الامور ~~كقوله تعالى~~ والوالدان
يرضعن اولادهن وقوله تعالى وأزواجهن يتربصن بأنفسهن أقول لأحاجة
إلى أرجاع الانشاء لأن أوفى الخبر يعني بمعنى التثوية (قوله وسيجيء الفرق
بينه وبين الإباحة) أقول مراده أن الحاجة مثلوا الإباحة بهذه الآية ومثل
الاصوليون التخيير بهذه الآية فالفرق بينهما سيجيء فان اردت الفرق الآن
فاسمع لما يلي عليك فانه أحسن مما سيذكره اعلم ان التخيير فيما اصله المنع ثم
يرد الامر بأحدهما لأعلى اليقين ويمتنع الجمع بينهما وأما الإباحة فان يكون كل
منهما مباحا ويطلب الاتيان بأحدهما ولا يمتنع الجمع بينهما وانما يذكر بأوله لا يروهم
ان الجمع بينهما واجب لو ذكر الواو ولهذا مثل الحاجة الإباحة بقوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين الآية وقوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك
لأن المراد الامر بأحدهما رفقا للمكلف فلو أتى بالجمع لم يمنع منه بل يكون أفضل
وأما تمسك الأصوليين بما ذكرناه سابقا ان كلا منها لا يقع كفارة أو فدية بل يقع
واحدة منهما كفارة أو فدية والباقي قرينة مستقلة خارجة عن ذلك ويؤيد
ما ذكرناه جواب صاحب البسيط بأنه انما يمتنع الجمع بينهما في المحذور ولا يمتنع
خصال الكفارة لأنه يأتي بمساعدة الواجب تبرعا ولا يمنع من التبرع انتهى بيان
قوله انما يمتنع الجمع بينهما نحو تزوج هذا أو اختها وخذ من مالي درهم أو دينار
وأما في خصال الكفارة يجوز الجمع شرعا وحرفا لعدم المحذور فيها لكن المراد
بالتخيير منع الجمع على وجه الكفارة لا المنع من التبرع والقرينة المستقلة بالإباحة منع
الحلول لا منع الجمع على وجه الإباحة فافترقا (قوله ففي قوله هذا حر وهذا الخ)

الفاء فذلكم أي اذا كان اولاخذ الشبهين المذكورين ففي قول الرجل اعبدني
 هذا حر او هذا لا يعتق احد منهما نظرا الى احتمال الحرية ويعتق نظرا الى
 احتمال الانشائية لان انشاء ايجاد الحرية في الحال فوجب ان يختار الرجل العتق
 في ايها شاء بان بين في احدهما جبرا لان هذا القول بمنزلة قوله احديكما حر (قوله
 وهو علة لقوله لا يعتق) أي قوله لجمعه علة لقوله المؤخر وهو لا يعتق ويوجب قدمت
 عليهما (قوله جهتهما) مفعول لجمعه (قوله أي جهتي الاخبار والانشاء فانه
 اخبار لغة وهو ظاهر) أي هذا الكلام يحتمل ان يكون خبرا لانه في الاصل خبر كما تقول
 احديكما حر (قوله وانشاء شرعا وعرفا) أي هذا الكلام ايجاد الحرية في الحال
 شرعا وعرفا لكن يحتمل الخبر (قوله لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ الخ)
 هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان هذا الكلام اخبار حقيقة فكيف يكون
 انشاء شرعا وعرفا فاجاب بقوله لانه لم يتحقق الحرية الخ اقول الاولى ان يقول
 لم يتحقق الحرية بغير لفظ الخبر فتأمل (قوله فلو كان خبرا محضا لكان كذبا)
 لان الخبر يقتضي تقديم المخبر عنه لانه معتمد عليه فاقتضى الاخبار عن الحرية سبق
 وجود الحرية على الاخبار ليصح الاخبار عنها والحرية ليست بثابتة مقدمة
 على الاخبار في الواقع فلو كان خبرا لكان كذبا (قوله فوجب ان يجعل الحرية
 ثابتة قبيل هذا الكلام) يعني اذا كان الخبر يقتضي تقديم المخبر عنه والحرية
 ليست بثابتة في الواقع فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل التكلم بطريق الاقتضاء
 نصحا لمدلول الخبر كذا في التلويح وشروح البردوي وعندي جواب عند
 اول الابواب صواب وهو ان يقال هذا الكلام انشاء شرعا في الحال كانه قال
 انشأت الحرية احترازا عن الالغاء والكذب حاصله ان في هذا الكلام احتمال
 خبر وانشاء واحتمل الانشاء راجع على احتمال الخبر واما على توجيه المص وغيره
 فلا يخلو عن الالغاء والكذب لان وقوعه قبيل هذا الكلام كذب ايضا ويؤيد
 ما قلنا ما قاله صاحب الكشف فاذا لم يكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء
 كانه قال انشأت الحرية احترازا عن الالغاء وما قاله صاحب العناية ايضا ان الخبر
 يقتضي تقديم المخبر عنه على ما عاينه وصفه ولم يقدم الحرية فيما نحن فيه فلم يصح
 الاخبار عنها فجعلنا انشاء حذرا من اللغو فتأمل (قوله فلجمعة الاخبارية لا يعتق
 العبد في الاشارة اليه والى الحراخ) يعني والدليل على كونه اخبارا حقيقة وعلى جهة
 الاخبارية لا يعتق العبد في الاشارة اليه والى الحر ان المتكلم لوجع بين حر وعبد
 ومطلقة ومنكوحة وقال هذا حر او هذا او قال هذه مطلقة او هذه بمنزلة قوله

احد كما حرا واحديكما طالق يجعل الكلام اخبارا حتى لا يعتق العبد ولا تطلق
 المنكوحة لانه يمكن من العمل بموضوعه الاصلى وهو الاخبار فيكون راجعا كذا
 في البرهان (قوله ولجهة الانشائية يوجب ولاية تعين) يعنى اذا ثبت انه انشاء
 يحتمل الخبر فوجب التخيير والتعيين من حيث انه انشاء ومعنى ولاية التعيين ان يختار
 العتق في ايهما شاء بان تبين العتق في احدهما ومن حيث الخبرية يوجب البيان
 والاطهار لا التخيير كما لو اعتق عبدا معينا من العبيد ثم نسي العتق فاخبر ان احدهم
 حر لا يكون له تعيين العتق في ايهم شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في العبد الذي
 اوقعه فيه اذا تذكر وهذا قول معنى المص فانه مخصوص بالانشاء (قوله يعبر
 عنها بالتخيير فانه مخصوص الخ) ضمير فانه راجع الى التخيير اقول في لفظ التخيير
 تسكف لان التخيير جعل المتكلم المخاطب مخيرا وههنا المخير متكلم ويمكن ان يجاب
 عنه بان يقال ان المصدر رجل على المبني للمفعول لانه جعل نفسه مخيرا لانه لما قال
 هذا حرا وهذا كان الكلام انشاء من وجه واخبارا من وجه ثم اذا بين العتق
 في احدهما معينا كان هذا البيان انشاء من وجه لان الايجاب الاول انشاء لكنه
 غير نازل في المحل المعين لانه اوقع العتق في النكرة حيث قال هذا حرا وهذا
 والنازل في النكرة لا يكون نازلا في المعرفة لان النكرة ضد المعرفة فلا يمكن
 اثبات العتق غير ما اوجبته والعتق في العبد انما نزل بمسد البيان
 فكان البيان بمنزلة الانشاء فكانه جعل نفسه مخيرا الى وقت البيان فكان له
 حكم الانشاء (قوله يجمع ذلك التعيين ايضا) اى يجمع ذلك التعيين الجهتين
 المذكورتين الاخبار والانشاء كما جزم قوله هذا حرا وهذا جهتي الاخبار والانشاء
 (قوله فشرط لجهة انشائية صلاحية المحل عند البيان) يعنى لما كان البيان بمنزلة
 الانشاء وكان له حكم الانشاء من هذا الوجه فشرط في العبد الذي بين فيه اهلية
 الانشاء وهى صلاحية المحل عند البيان حتى اومات احد العبدين ثم بين العبد
 الميت لا يصح لانه ليس بمحل الانشاء وان كان محلا للاخبار والاطهار فاعتق المحي
 لان مشايخنا اعتبروا جهة الانشاء في موضع فيه تهمة وجهة الاخبار في موضع
 لا تهمة فيه الا ترى اوقال ابيدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة احد كما حر
 ثم مرض فبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المسال فاعتبر جهة
 الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق
 فكان بمنزلة المكناب فلا يعتق به حق الورثة بخلاف مسئلة الموت وكذا اذا قال
 لامرأته احديهما طالق فسأنت احديهما قبل البيان تعينت الباقية او فوج

الطلاق لعدم المزاج لان المية ليست بمحل للطلاق فان قال اردت المية
بقول احديهما طالق يقبل قوله في جرماته عن ميراثها لعدم التهمة ولا يقبل
في ابطال الطلاق لان الباقية تعينت لوقوع الطلاق شرعا فلا يقبل قوله
في صرف الطلاق عنها (قوله وجهة اخباريته صح الجبر عليه) اى وجهة
اخبارية قوله هذا حرا وهذا صح الجبر المتكلم على البيان بان العتق
في احدهما لان الخبرية توجب البيان والاطهار كما سبق (قوله فانه لا جبر
في الانشاءات) كما لا يكون الجبر للمأمور في قوله اضرب زيدا او عمرا لكن للمأمور
ان يختار الضرب في ايهما شاء بلا جبر فكذلك في قوله هذا حرا وهذا ان يختار العتق
في ايهما شاء بلا جبر فثبت ان الجبر من حيث الخبرية لان الخبر يوجب البيان
والاطهار فيجبر عليه (قوله وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه)
يعنى قال فخر الاسلام وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال
انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه اظهارا من وجه على ما ذكرنا في مسائل
العتاق في الجامع وان ياديات انتهى ومن دأبه اذا اراد الشمول الى الجامع الصغير
والكبير ذكره مطبقا واذا اراد التخصيص ذكره مقيدا باحدهما والزيادات
اسم كتاب لمحمد ايضا (قوله ولذا اى وليكون اولا احد الشبطين فصاعدا) يعنى
ولهذا الاصل وهو ان او وضعت لان يتناول احد الشبطين لاعلى التعيين (قوله
الصالح كل منهما الخ) صفة لاحد (قوله للاتصاف بالحكم على السوية) اى
كل منهما صالح بان يكون محكوما عليه بالحربة على السوية (قوله نشأ الشك
في الخبر باقتضاء اوفى الكلام) لان او وضعت لان يتناول احدا الامرين لاعلى التعيين
(قوله والتخيير في الانشاء الخ) اى انشاء التخيير في الانشاء على احتمال انه بيان
حتى جعل بيان المتكلم مرادة منهما انشاء من وجه (قوله ابطلا اى ابو يوسف
ومحمد الخ) اى ولهذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد فبين قال لعبد ودايته هذا
حرا وهذا انه باطل لان الحراسم لاحدهما غير معين وذلك الاحد في الدابة غير
محل لاعتق فلا يكون محلا للايجاب صورة فيلغو كلامه كما لو قال احدهما حرا
وابطلا الامامين يقتضى ان لا يصح العتق عندهما وان نوى بهذا الكلام
وفي المبسوط يصح بهذا الكلام عندهما ان نوى وتوضيحه ما قال سراج
البردوي ان الكلام لغولان ولا احد المذكورين وحيث كان محل الايجاب احدهما
غير معين ولما لم يكن احدهما محلا للايجاب لغير المعين لا يمكن صالجا للمعينة
وبدون الصلاحية لا يصح للايجاب فضلا عن هذا من حيث المعنى في اصول

شمس الأئمة وقول فخر الإسلام أنه باطل وقول شمس الأئمة لا يصح الإيجاب
 دليل على أنه أن نوى العبد من هذا الإيجاب لا يعتق عندهما وما ذكر في المبسوط
 دليل على أنه أن نوى عبده من هذا الإيجاب يصح ويعتق عندهما لأنه قال إذا
 جمع بين عبده وبين ما يقع عليه العتق من الميت أو الأسطوانة أو حمار فقال
 هذا حرا وهذا أوقال أحدا حرا لا يعتق في قول أبي يوسف ومحمد إلا أن يعينه لأنه
 رد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين الإبانة كما جمع بين عبده وغيره
 وقال أحدهما حرا لا يعتق بدون النية انتهى (قوله لا ما قاله صاحب التنقيح
 وغيره) يعني أن العلة الصحيحة عندهما في بطلان قول المتكلم هذا حرا وهذا
 لعدم صلاحية الدابة بالحربة لا ما قاله صاحب التنقيح وغيره أنه باطل لا يثبت به
 شيء لأن وضع أو لأحد الشبهين أعم من كل منهما على التبيين والأعم يجب
 صدقه على الأخص فالواحد الأعم يصدق على العبد لأن الدابة غير صالح
 للعتق وإنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد (قوله لا ما يد عليه أن الإيجاب
 العتق إنما هو على ما يصدق عليه أنه أحد الشبهين لأعلى المفهوم والعام الخ)
 هذا عبارة التلويح بعينها قال السيد السند أحيب بان العتق لا يتعلق بالمفهوم
 العام ولم يقل أحد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد
 المنشرف في الجنس بين الأفراد والذات المبهمة من حيث إنها مبهمة دائرة بين العبد
 والدابة وهي لا تصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار لغوا من الكلام وهذا معنى
 كلام المص لأن وضعه لأحدهما الذي هو أعم من الكل انتهى ويؤيده
 ما في التلويح وقال أبو حنيفة لما نذر العمل بالحقيقة أعني الواحد الأعم فالعدول
 إلى المجاز وهو الواحد المعين أولى من الغناء الكلام وإبطاله والمعين من محتملات
 كلامه إذا قال ذلك في عبدين له يجبر على التبيين انتهى (قوله وإن صحح
 أبو حنيفة الخ) وصليته متعلقة بقوله بطلا (قوله لأن خليفة المجاز عنده في اللفظ)
 كما سبق في قوله لا كبرنا منه هذا أني أن هذا يكون مجازا من العتق لأن العمل
 بالمحتمل أولى كما من الإلغاء عنده (قوله وهي محتمل التبيين حتى لزمه في العبدان) أي
 خليفة المجاز محتمل التبيين حتى لزمه التبيين إياه في العبدان فإن المذكورين لو كانا
 عبدين له تناول الإيجاب أحدهما على احتمال التبيين حتى وجب عليه التبيين
 وأجبر عليه كافي الإقرار بالجهول وأول ما يمكن محتمل كلامه لما أجبر عليه (قوله ويتعين
 بموت أحدهما أو به الخ) عطف على قوله لزمه يعني إذا مات أحدهما أو باع أحدهما
 بعد هذا الكلام بشين الآخر للعق فعمل أن التبيين محتمله (قوله والعمل بالمحتمل

اولى من الاهدار) يعنى حال العمل بالمحتمل عند تذر العمل بحقيقته اولى من الالغاء
 والابطال (قوله فبلغوا ذكره ضمنية كالوصية لحنى وميت) اى اذا كان العمل بالمحتمل
 اولى من الاهدار فبلغوا ذكر ما ضمه وصار كأنه قال لعبد حروسكت كما اذا وصى بثلاث
 ماله لحنى وميت كانت الوصية كلها للحنى بمنزلة ما قال ثلث مالى لفلان وسكت
 بخلاف ضم عبد الغير لانه محال لا يجاب العتق وان كانه موقوف على اجازة المالك
 فلهذا لا يعتق عبده هناك فان قيل روى ابن سماعة عن محمد انه اذا جع بين عبده
 واسطوانة فقال احديكما حر عتق عبده لان كلامه ايجاب الحرية وكذا روى عن محمد
 وقال هذا حر او هذا لعبد وحرار لا يعتق ما للفرق بينهما قلت الفرق بين المستثنين
 ظاهر لان قوله احديكما حر اقيم مقام قوله هذا حر فصح ولو قال هذا حر او هذا
 اقيم مقام قوله هذا حر او لا فلا يصح هذا الكلام فلا يعتق كذا في الكشف (قوله
 فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احدا المذكورين بالتعيين الخ) يعنى
 اذا قال لعبيده الثلاثة هذا او هذا وهذا انه يعتق الثالث وهو المعطوف بالواو لان
 المعطوف عليه بيان حكم الاولين لا عينهما قال علماءنا ان كلمة او اذا دخلت بين
 الشيئين كان لا يجاب الحكم فى احدهما وكلمة الواو لا يثبت الشر كذا فيما سبق له
 الكلام فصار قوله وهذا معطوفا على من كان معتق من الكلام الاول لعل الاول بعينه
 او لعل الثانى بعينه لانه ليس لكل واحد منهما حظ من الايجاب فلم يصح المعطف
 على كل واحد منهما بعينه وانما المعطف على واحد منهما غير عين لان له الحظ
 من الايجاب فصار كأنه قال احديكما حر وهذا (قوله وقيل لا يعتق احدهم فى الحال
 ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين الخ) يعنى ان الثالث عند الفراء لا يعتق فى
 الحال ويخير بين الاول وبين الثانى والثالث ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء
 على الثانى والثالث ودليله ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ التثنية والجمع فصار معنى
 الكلام كأنه قال هذا حرا وهذا وللهذا ذكر فى الجامع انه اذا قال والله لا اكلم هذا
 او هذا وهذا كان معناه لا اكلم هذا او هذين حتى اذا اكلم الاول وحده حث ولو اكلم
 الثانى وحده او الثالث وحده لا يثبت ولو اكلم الاخيرين جميعا حث اقول سؤى
 كلامهم يقتضى ان يثبت اذا اكلم احدا الاولين او الثالث وحده لكن الرواية على
 خلاف ذلك (قوله والاول اولى لوجهين) اى عتق الثالث فى الحال اولى من عدم
 عتق احدهم لان العتق خير من هدم العتق ويدل على وجه الاولوية فى الاول
 ذكره فى المتن وعلى مرجوحية الثانى كلمة التمرىض فى الشرح (قوله والمذكور فى
 المعطوف عليه لفظ حر لاجران فتقدير حر فى المعطوف اولى) اى تقدير احدهما

خراولى من تقدير وهذان حران يعنى اجاب بعض الفقهاء ان لاوجه للكلام الفراء
 لان خبر المثني غير خبر الواحد يقال هذا حر وهذان حران فالمدكور في كلامه من
 الخبر قوله حر وهو صفة فرد لا يصلح خبرا للمثني ولا يمكن اثبات خبر اخر لان
 العطف الاشتراك في خبر كان مذكورا للاشبات خبر اخر غير مذكور ولا اشبات خبر
 كان مخالفا للخبر الاول لفظا واما قياسه في اليمين فان الخبر المذكور يصلح للمثني كما
 يصلح للواحد لان المراد بالخبر قوله لا تكلم هذا ولا تكلم هذين فالخبر وهو قوله لا تكلم
 في المسئلتين سواء (قوله الثاني ان الثاني مغير الاول من الجزم الى التردد فيتوقف
 عليه الخ) اى الوجه الثاني للاولوية ان الثاني وهو قوله او هذا مغير للمعطوف
 عليه من الجزم الى التردد يعنى اوسكت على الاول او عن الثاني فاوصل الثالث اليه
 حصل الجزم فلما ذكر او هذا نقل الكلام من الجزم الى الشك فيتوقف عليه (قوله
 واجيب عن الاول) اى اجاب عنه صاحب فصول البدائع (قوله بان الظاهر عند
 تقدير الخبر اكل ان لا يجتمع في احد شق التخيير) اى اجيب بان الظاهر عند تقدير
 الخبر اكل من الاخيرين ان لا يجتمع الاخيران في احد شق التخيير (قوله لان افراد
 الخبر المذكور او تقدير) اما رد افراده بالحكم المستقل لا شمر يكم كما في مسألة ان دخلت
 الدار فانت طالق وزينب طالق لا يتعلق الثاني بالشمر ط لا افراد خبره بالذكور وكذا افراد
 الخبر بالذكور تقدير الا ترى لو قال هذه طالق او هذه وهذه ان الثالثة تطلق ويخير الزوج
 في تعيين احد الاولين في الطلاق وقال الفاضل الشريف اجيب بان المعطوف
 في هذا الوجه هو مجموع المثني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو فلهذا
 لم يحكم على شئ منهما بما يحكم على الاول بل على المجموع من حيث هو مجموع وهذا
 ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواوات في قوله تعالى هو الاول والاخر
 والظاهر والباطن حيث قال واما الواو الوسطى فعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع
 الصفتين الاولين ومجموع الصفتين الاخيرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد
 بواسطة الواو فيجب ان بلا حظ فيما نحن فيه جهة الواحدة المعنوية دون تعدد
 الصور وجب ان يصير او هذا وهذا في معنى هذان ولا شك ان هذا يقتضى
 خبرا مطابقا للتثنية لآخر وحر ونظيره ما سمع من ائمة النحويين انهم يقولون في حلو
 حامض ان ضمير المبتدأ ليس في شئ منهما والا لزم التناقض بل في المجموع من
 حيث هو مجموع وان اردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ واحد قلت هي
 فانهم اعتبروا المتعدد صورة المنفرد حكما غير ان هذا في الخبر وما نحن فيه
 في الخبر عنده ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدى نفعا لدلالة الواو

على ما يؤكده امر الانحلال وهو الجملة (قوله وعن الثاني بان مغيرة الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معينا الخ) اي اجاب صاحب فصول البدايع عن الاعتراض الثاني ايضا بان مغيرة الثالث الاول تتوقف على عطف الثالث على الثاني متعينا كما في قوله لانكم هذا ولانكم هذين يعني اذا تعين تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا فيتوقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين بل يثبت حرية الاول او الثاني والثالث جميعا وليس عطفه على الثاني متعينا فلا يتوقف اول الكلام على آخره وهو الثالث (قوله وفيه النزاع) وانت خبير ان هذا خارج عن قانون التوجيه فان المعترض يمنع عدم مغيرة الثالث بطريق السند وهو قوله لا اكلم هذا وهذا على وجه لا يشبهه على الناظر صحته فلا وجه للمناقشة بهذا الاسلوب هكذا ذكر المصنف في رد الحجب في حاشيته على التلويح حاصله ان السارح وعلما نفوا كون المطف بالواو للتغير بدليل اقتضاءها للتشريك ووجود الاول فضع المعترض عدم التغير وهو قوله بان التشريك لا ينافي التغير مستندا بقوله لا اكلم هذا وهذا بل يوجبه ههنا الخ وهذا منع موجه لا يندفع بما ذكره صاحب فصول البدايع واجاب الفاضل الشريف عن الاعتراض انه قال لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد اثبت المجيء زيد ثم قولك وعمرو ليس الاثبات المجيء وعمرو ومجيء زيد على حاله بلا تفاوت فاما قوله اي قول التفتازاني فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا الخ فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه المغيرات والالزام ان يكون مطلقا مفسيرا لزيد لانك اذا قلت زيد فلان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمنت اليه مطلقا ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لا اول انتهى وهذا التقرير يخالف ما قاله التفتازاني في التلويح ان الحرية القائمة بكل تغير حرية الاخر كما مر في جاءني زيد وعمرو انتهى اقول ما قاله الشريف احسن مما قاله التفتازاني لان قول التفتازاني او لا ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعاقبه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجملة وقد عرفت ذلك في مسألة ترتيب الوضوء انتهى بخالف قوله ثانيا ههنا تكميلا للجملة الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغير الحرية الاخر كما مر في جاءني زيد وعمرو انتهى فتأمل (قوله وفيه المصادرة) اقول

لأصا درة فيه لأن المعارض أراد منع عدم مغيرة الثالث فأورد لمنع سند الذي لا يكون
المدعى عينه ولا جزئه ولا موقوفا على صحته ولا على صحة اجزائه لأن المصادرة
على المطلوب على أربعة أضرب أحدها أن يكون المدعى عين الدليل والثاني
أن يكون جزء الدليل والثالث أن يكون المدعى موقوفا على صحة الدليل والرابع
كونه موقوفا على صحة اجزاء الدليل فهذه الجملة باطلة لاشتغال الدور ويقال
للمصادرة على المطلوب من قبيل المغالطة من حيث أنه وضع فيه ما ليس بعلة علة
حتى يكون المقدمة بعينها هي النتيجة وإن كانت مختلفة في اللفظ فيقال كل انسان
بشر وكل بشر ضحكك فكل انسان ضحكك فالحد الأصغر في هذا القياس هو
الايوسط بعينه وإن كانا مختلفين في اللفظ فإن الانسان في معنى البشر والبشر
بمعنى الانسان على ما عرف في موضعه ثم أقول يمكن أن يدفع الاعتراض بأن المثال
لا يطابق المثل للقطع بوجود التغير في الثاني لأن عطف الثالث بالواو على الثاني
المعطوف بالواو على الاول يقتضي ههنا تشريك الثالث مع الثاني في انهما مقابلان
للاول وموجبان للتخيير بينهما وبين الاول والاول لا هذا التشريك كان له أن يتأخر
الثاني وحده وبعد العطف ليس له ذلك فبما يتعلق به عند ثبوت التشريك حكم
شرعي يخالف ما يتعلق به عند عدمه وليس الامر في المثال كذلك (قوله ويفيد او
العموم اذا استعملت في سياق النفي) أي تستعمل كلمة او للعموم بدلالة تعترن بهما
كاستعمالها في سياق النفي فتصير شبيهها بواو العطف لاعتينه لأن كل واحد من
المذكورين مراد من الكلام وكلمة او يتناول احدهما المذكورين وههنا يراد كل واحد
من المذكورين فثبت انها صارت شبيهها بواو العطف ومن حيث أن كل واحد
منهما مراد على الانفرد لا يكون عين الواو لأن الاجتماع مقصود في الواو وههنا
الاجتماع ليس يحتم فيه فيبقى فيه شبهة الحقيقة كذا في البردوى وشروحه
(قوله وما بمعناه كأنه هي) أي واستعملت في سياق ما حصل بمعنى النفي كأنه هي
(قوله نحو ما جاءني زيد او عمرو) أي لاهذا ولا ذاك وقال محمد في الجامع الكبير في رجل
قال والله لا أكلم فلانا او فلانا ان معناه لا فلانا ولا فلانا حتى اذا تكلم احدهما لم يحنت
ولو كلمه لم يحنت الامر فواحدة كذا في البردوى بخلاف الواو فإنه في قوله وفلانا
لا يحنت ما لم يكلمهما اقول قوله ولو كلمهما لم يحنت الامر واحدة جواب سؤال
مقدر تقديره ما دخل كلام كل واحد منهما في اليقين على سبيل الانفرد ينبغي
أن يكون يعين فيحنت بالكلام معهما مرتين فاجاب بأنه يعين واحداً لأنه
ذكر اسم الله مرة واحدة وتعدد الحنت بتعدد اسم الله والكلام معهما

يوجب هتكاً واحداً كما ان مع احدهما يوجب هتكاً واحداً كما في قوله والله لا اكل
 زيدا وعمران كليهما يوجب هتكاً واحداً فكذا هذا (قوله ونحو ولا تطع منهم
 آثماً او كفوراً) اي لا هذا ولا ذلك قال الزجاج اوفى النهي آكد من الواو لانك اذا قلت
 لا تطع زيدا وعمران كان نهياً عن اطاعتهم ولا يكون نهياً عن اطاعة احدهما
 واذا قلت لا تطع زيدا او عمران لم يجز ان يطع احدهما كما لا يجوز ان يطعهم
 ومعنى الآية الله اعلم لا آثماً ولا كفوراً اي ولا تطع من يدعوك الى فعل هو اثم
 ولا من يدعوك الى فعل هو كفور انتهى قبل الاثم عتبة لانه مع الكفر كان ركاباً
 انواع الاثم فغلب عليه هذا الاسم والكفور الوايد لانه مع ارتكاب المأثم كان
 غالباً في الكفر فغلب عليه هذا الاسم نظيرهما الصديق لابي بكر والفاروق لعمر
 رضي الله عنهما لان الصديق كان فاروقاً والفاروق كان صديقاً انتهى اقول
 هذا الله اعلم ليس بمراد لان نهى النبي عن الاطاعة والانتقاد في هذين الفعلين
 على العموم لان نهى عن اطاعة عتبة والوايد فقط والايهيم الاطاعة على غيرهما
 بل ايها الانتقاد الى فعل ثالث غير هذين الفعلين فتأمل (قوله فيتمثل بان لا يطعهم
 اصلاً) اي يقبل النبي امثال النهي بان لا يطعهم اصلاً (قوله لا بان يطع
 واحداً منهما فقط) يعني ليس المراد منه نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن طاعة
 احدهما فقط دون الآخر بل النهي عن اطاعتهم مفردين او مجتمعين وانما ذكرنا
 قولنا او مجتمعين لئلا يوهى طاعة من اجتمع فيه الوصفان كذا في الزركشي (قوله
 والسر في فادتها العموم ههنا انها لاحد الاخرين) اقول وفي هذا السر كلام
 عريض من الفحول فان اردت التفصيل فاستمع لما ينجلي عليك فانه نافع قال ابن
 هشام في المغني اذا دخلت لا الناهية امتنع فعل الجميع نحو قوله تعالى ولا تطع
 منهم آثماً او كفوراً اذا المعنى لا تفعل احدهما فايهما فعل كان احدهما انتهى
 وقال ابن الجايب استشكل قوم وقوع اوفى هذه الآية فانه لو انتهى عن احدهما
 لم يتمثل ولا يعد بمثابة الا بالانتهاء عنهما جميعاً فيقبل انها بمعنى الواو والاولى انها
 على بابهما وانما جاء التبيين فيها من القرينة وهي النهي الذي فيه معنى النفي
 لان المعنى قبل وجود النهي تطع آثماً او كفوراً اي واحداً منهما فاذا جاء النهي
 وزد على ما كان ثابتاً في المعنى فيصير المعنى ولا تطع واحداً منهما فيهي التعميم فيها
 من جهة النهي الداخل وهي على بابها فيما ذكرناه لانه لا يحصل الانتهاء من
 احدهما حتى ينتهي عنهما بخلاف الايمان فانه قد يفصل احدهما دون الآخر قال
 فهذا معنى دقيق يعلم منه ان اوفى الآية على بابها وان التعميم لم ينج منها وانما جاء

من جهة المضموم اليها انتهى وقال ابو البقاء ان اتصلت او بالنهي وجب اجتناب
 الامرين عند التحريم كقوله تعالى ولا تطع منهم أثما او كفورا فلو جمع بينهما لفعل
 المنهي عنه مرتين لان كل واحد منهما احدهما وقال في موضع آخر مذهب سيبويه
 ان او في النهي تقبض او في الاباحة فتقولك جالس الحسن او ابن سيرين اذن
 في مجالستهما ومجالسة من شاء فضده في النهي لا تطع منهم أثما او كفورا اي
 لا تطع لاهذا ولا هذا والمعنى لا تطع احدهما ومن اطاع منهما كان
 احدهما فكان نهيا عن كل واحد منهما ولو جاء بالواو لاوهم الجمع وقيل او بمعنى
 الواو لانه لو انتهى عن احدهما لم يعد ممثلا بالانتهاء عنهما جميعا قال الخطيب
 والاول انها على بابها وانما جاء التعميم فيها من النهي الذي فيه معنى النفي وانكرا
 في سياق النفي نعم لان المعنى قيل وجود النهي تطع أثما او كفورا اي واحدا منهما
 فاذا جاء النهي ورد على ما كان ثابتا فالمعنى لا تطع واحدا منهما وهي على بابها
 فيما ذكرناه لانه لا يحصل الانتهاء عن احدهما حتى ينتهي عنهما بخلاف الالباب
 فانه قد ينتهي عن احدهما دون الآخر (قوله معناه لا تطع احدا منهما وهو
 نكرة في سياق النفي فيهم الخ) قال فخير الاسلام وجه كون النفي دليلا على العموم ان
 كلمة او لما تناولت احدا المذكورين كان ذلك نكرة فقد قامت فيها دلالة العموم وهو
 النفي على ما سبق فلذلك صار عاما الا انها اوجب العموم على الافراد لما ان الافراد
 اصلها حتى ان من قال لا تطع فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال وفلانا
 لم يكن عاصيا حتى تطيعهما انتهى بيانه ان كلمة او لاحد المذكورين على سبيل
 الانفراد فلو تبدل معنى الخصوص وهو معنى احدهما بالعموم بدخول النفي لما تبدل
 معنى الانفراد لان الانفراد بجمع العموم كاف في كل وفي هذا رتبة الحقيقة بهما امكن
 (وقوله حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما) لان اول الانفراد
 دون الشركة والجمع (قوله لان المراد بجمع الفعلين فلا يحنث بالجمع) لان الواو
 لا عطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد كاو (قوله تمنع كلمة او عن حملها
 على العموم الخ) اي تمنع القرينة عن حمل او على العموم يعني اذا استعملت كلمة او
 في النفي فهو نفي احدا الامرين فبغير شمول لعدم يقال له عموم السلب وشمول
 النفي عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او متعالية على انه لا يتسع احدا للنفيين
 فحينئذ يفيد عدم الشمول يقال له سلب العموم ونفي الشمول (قوله انها تدل على
 ان عدم النفع ان لم يجمع بين الايمان الخ) اي ان الآية تدل على عدم النفع
 لانفس الله لم يجمع بين الايمان والعمل لانه لا فرق بين النفس الكافرة اذا امن

هذه ظهور اشراط الساهة وبين النفس التي امنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني
ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع عنده اقول يريد بهذه الدلالة وعدم الفرق تقوية
مذهب الاعتزال وجوابه ان هذه الآية من قبيل اللف والنشر التقديرى والمعنى لا ينفع
نفسا ايمانها ولا عملها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وهذه فائدة
افادها صاحب الكشف والكشاف وجوابه في فصول البدايع من وجوه الاول ما افاده
صاحب الكشف لانه قال الاول ان المراد لا ينفع فيه الايمان لمن لم يتقدم الايمان
ولا كسب الخير في ايمان ذلك القوم لمن لم يقدمه فيه لى استغنى عن ذكره
بذكر النشر الثانى ان المراد بكسب الخير الاخلاص اى لا ينفع الكافر ايمانه ولا المنافق
اخلاصه الثالث واثنى سلم فيكون كقوله تعالى لا تأخذ سنة ولا نوم ويراد بنحوه
المبالغة في نفي الشئ بنفيه ونفى ملزومه ويسمى تدليا من وجه ورفعا من وجه
آخر يقال الامير لم يصل البلد ولا قام فيه وفيه اشارة الى فائدة اخرى والله اعلم
انه لو كان قد قدم احد الامرين وهو الايمان المجرد او هو كسب الخير لانه انتهى
فيه بحث فتأمل اقول حاصل الاشكال في هذه الآية ان اول احد الامرين فاذا
سبق في النفي في مثل ذلك اقتضى نفي الامر بن كقوله تعالى ولا تقطع منهم آمنا
او كفورا احدهما امنت من قبل والثاني كسبت في ايمانها خيرا فيصير المعنى على
الظاهر لا ينفع نفسا لم تكن امنت من قبل ايمانها وهذا واضح ولا ينفع نفسا لم تكن
كسبت في ايمانها خيرا وهذا الشق الثانى مشكل فان الايمان قبل مجئ الآيات
نافع وان لم يكن له عمل صالح غيره فكيف يصح نفيه والجواب ان المعنى لا ينفع
نفسا ايمانها وكسبها وهو العمل الصالح لم تكن امنت من قبل الآية فاختصر
للعلم به كذا قال ابن الحاجب في اماليه وهذا الجواب عين ما افاده صاحب الكشف
وفصول البدايع في اول اجوبته قال ابن الحاجب قوله لم تكن امنت صفة لنفسا
وان وقع الفصل لان المعنى على التأخير وانما اوجب التقديم الضمير في ايمانها
والمعنى لا ينفع ايمان نفسا لم تكن امنت من قبل فلما اوجبت التقديم الضمير
ثبت الصفة في محلها ومن لا ابتداء الغاية تقول امن زيد من يوم كذا لا ابتداء
الغاية فيكون نفي الايمان الذى ابتداءه من يوم الجمعة ولو قلت ما امن زيد يوم
كذا كان نفي الايمان يوم الجمعة واذا اسقطت من في نحو ما آمن من قبل وقت
ما آمن قبل لم يختلف المعنى لانه اذا كان مبدأ فيه من قبل فقد حصل قبل واذا
حصل قبل فقد ابتدئ به من قبل انتهى (قوله ولم يحمله على عموم النفي الخ) اى
لم يحمله صاحب الكشف على عموم السلب وشمول العدم وعموم النفي بمعنى انه

وكذا قوله تعالى لا ينادر
صغيرة ولا كبيرة وهذا قاعدة
الترقي فالتفصيل في الانتقان
للسجوطى

لا يرفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا انقضى
 الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اى النفس
 التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح حاصله ان النفي يعتبر بالاولا ثم عطف احد
 النفيين على الآخر فيفيد نفي العموم كقائى هذه الآية على ما ذكره صاحب الكشف
 (قوله لان كلام صاحب الكشف ليس بقطعي في ان اوفى الآية في سياق النفي الخ)
 اقول هذا البحث ليس برار لان علمنا ان ارادوا باستعمال اوفى النفي ذكرها
 في صورة النفي واجتماعها معه لا وقوعها في سياق النفي كما في مثل ما جاء في زيد
 او عمرو فان واجتمعت مع النفي فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف باو فحينئذ
 يفيد شمول العدم مطلقا الا اذا قامت قرينة على انه لا يقع احد النفيين فيمنئذ
 يعتبر النفي اولا ثم عطف احد النفيين على الآخر فيفيد نفي العموم (قوله بل
 يحتمل كون او دخلت على النفي) اى يحتمل كون او دخلت على قوله لم تكن المقدر
 اى اولم تكن كسبت عطفنا على قوله لم تكن آمنت فيكون العطف باو عطف
 نفي امر على نفي امر لا عطف التحديد الامرين على الآخر باو ثم تسلط النفي
 عليه مثل لم تكن على مثل آمنت او كسبت خيرا (قوله فافادت ايضاح احد النفيين
 لا عموم) اى فافادت اولدخلة على النفي ايضاح احد النفيين لا عموم حاصله
 ان العموم انما يارز اذا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل
 لم تكن آمنت او عملت اما اذا عطف باو نفي امر على نفي امر فلا يفسد العموم
 كما تقول لم تكن آمنت اولم تكن كسبت اقول ههنا البحث ليس بلائق بمثل هذا
 الفاضل لانه لو لم يحتمل على ههنا كيف يحتمل على نفي العموم وهدم الشمول
 والا حتمال ذكره المصنفين عند صاحب الكشف لان المتبادر من ادنى سياق
 النفي شمول العدم مطلقا فلما تعذر المتبادر لزوم التكرار حمل على هذا الاحتمال
 وهو عطف نفي على نفي بالضرورة فيفيد نفي العموم لا عموم النفي وشموله ههنا
 مراد صاحب الكشف (قوله بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت) عطف
 على آمنت ولم يكن المقدر عطف على لم تكن اقول هذا احتمال يعبد بعد التقدير
 بل مراد صاحب الكشف في قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت
 عطف الجملة على الجملة بتقدير مثله لان في مثل هذا العطف مذهبين احدهما
 عطف المفرد على المفرد لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند
 الضرورة ولهذا اجمع النحاة في نحو ما جاء في زيد وعمرو انه من باب عطف المفرد
 على المفرد وثانيهما ان المعطوف جملة ناقصة فلا بد من التقدير لتكميل الناقصة

فعلى هذا عطف قوله او كسبت على آمنت بتقدير المثل لتعذر الاول لازوم التكرار
 فتعين الثاني وهو عطف كسبت على آمنت بعطف الجملة على الجملة لا بعطف
 المفردين على المفردين (قوله ويؤيد ما ذكرناه قوله) اى قول صاحب التلويح
 في شرح الكشاف (قوله واذا تأملت فيه) اى في كلام التفتازانى في شرح
 الكشاف (قوله عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور)
 اى عرفت ان بين كلام التفتازانى في شرح الكشاف وبين ما ذكره في التلويح
 تنافيا في غاية الظهور اقول هذا التنافي توهم من المصنف لان كلامه في التلويح
 ليس بمخالف لكلامه في شرح الكشاف لان كلامه في التلويح صريح في ان مراد
 صاحب الكشاف ان او في الآية في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي
 وشمول العدم الان القرينة وهي لزوم التكرار دل على ان المراد انى العموم وعدم
 الشمول وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده ان او فيها ليست في سياق
 النفي بل دخلت في التقدير على الفعل المنفي فيفيد نفي العموم وعدم الشمول
 بصريحه بلا احتياج الى القرينة فيكون ايقاع احد النقيضين فيه صريحا بلا احتياج
 الى القرينة فهذا بعينه ما ذكره في التلويح في نفي العموم وعدم الشمول فتأمل
 (قوله ولكن لم يجعل الله له نورا قاله من نور) هذه العبارة تستعمل في التمرىض
 في نبوة العالم كإيقاع لكل عالم نبوة ولكل جواد نبوة اقول انت عرفت لانبوة
 للتفتازانى بل يقال للمصنف ما قاله لانه ورد وصية لا تقدم على تخطئة اخيك
 المؤمن فتخطى ابن اخك خالك (قوله لا توجبه لمرامه) اى لمرام صاحب الكشاف
 اقول بل توجبه لمرامه لان مقصود صاحب الكشاف نفي العموم لا عموم النفي
 وشمول العدم فلما قال او كسبت عطف على آمنت اراد ان يكون كسبت خبر
 لم يكن المقدر تكملا للجملة الناقصة بتقدير المثل وان كان على خلاف الاصل
 لئلا يلزم التكرار (قوله لا ينساق كون كسبت خبر لم يكن المحذوف) اقول فيه تناف
 بلا شبهة لان كسبت اذا عطف على آمنت يكون عطف مفرد على مفرد والعامل
 فيه لم تكن المذكور عند جمهور النحاة كما في جاءنى زيد وعمرو فان عمرو معطوف
 على زيد والعامل فيه جاءنى المذكور لاجاء المقدر والا فيكون من عطف الجملة
 على الجملة بالاتفاق ووجه كونه عاملا ان المجئ مفهوم كلئى يمكن تعلقه بالمتعددات
 كضربت القوم وغسلت الاعضاء وكذا عدم الكون معنى كلئى يمكن تعلقه
 الى آمنت او كسبت لكن تعذر هذا لازوم التكرار فاخترت تقدير لم يكن حتى يكون
 عطف احد المنفي على الآخر ولم يكن او في سياق النفي تحقيقا (قوله كما عرفت

ان كسبت (مع كونه خبر لم يكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل اقول
وجه التأمل اشارة الى ضعف كلامه لان كسبت اذا كان خبرا لم يكن المحذوف
يكون من عطف الجملة على الجملة ولم يقع اوفى سياق النفي بل وقع عليه فيكون
احد النفيين واما اذا عطف كسبت على آمنت يكون عطف مفرد على مفرد
فيقع اوفى سياق النفي فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف باو فحينئذ يفيد
عموم النفي وشمول العدم الا اذا قامت قرينة لايقاع احد النفيين فحينئذ يعتبر النفي
اولا ثم عطف احد النفيين على الاخر فيفيد نفي العموم لضرورة التكرار (قوله
كعكس حكم الواو فانها نفي الشمول الخ) اي لسلب العموم ولعدم الشمول
(قوله لانها للجمع) اي لان الواو العاطفة لمطلق الجمع من غير قيد التراجي
والتعقب والشك وغيرها (قوله ونفي المجموع يجوز ان يكون نفي واحد) اي
نفي المجموع في قولنا ما جاءني زيد وعمرو ويجوز نفي واحد فلا يكون المراد نفي كل
واحد منهما (قوله الا ان تبدل قرينة جارية او مقبالية على انها شمول النفي الخ)
اي لعموم السلب ونفي الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا ترتكب الزنا واكل مال
اليتم (قوله وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي) مثل ما جاءني زيد ولا عمرو اقول
القاعدة اذا عيد حرف النفي في العطف يكون النفي مستقلا لا تابعا كما اذا عيد
الحروف في العطف كقوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى
ابصارهم الآية ولهذه التزم اهل السنة ادخال على على الال رداعلى الشيعة (قوله
فالخاص ان او اذا وقعت في سياق النفي) الظاهر ان يقول بالضابط ان او اذا وقعت
(قوله والواو بالعكس) يعني بالضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول
العدم فذاك والا فله عدم الشمول واو بالعكس وفي التلويح ما ذكره صاحب
التنقيح من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فله عدم الشمول والا فله شمول العدم
ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير
للاجتماع في النفي ومثله اكثر من ان يحصى انتهى هذا موافق لما قاله فخر الاسلام
واذا حلف رجل لا يكلم فلانا وفلانا لم يحنث حتى يكلمهما واولا او فلانا
حنثا ذاك اكل احدهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد
اقول يمكن ان يجاب من طرف صاحب التنقيح بان يقال قال العلامة السمرقندي
وهو صاحب القضية مشايخ بلخ كانوا يفتون فحين حلف ان كلف فلانا وفلانا
اذ لافرق بين الشرط والنفي عند الاصوليين فيطرد كلام صاحب التنقيح على
هذه الرواية (قوله وقد يكون اول الاباح الخ) وهي الراجعة بعد الطلب وقبل ما يجوز

فيه الجمع نحو جالس العلماء والزهاد وتعلم الفقه والنحو وجالس الحسن او ابن سيرين
واذا دخل عليه لاء الناهية امتنع فعل الجمع وذكر ابن مالك ان اكثر ورود او
للإباحة في الشبهة نحو قوله تعالى فهي كالخجاجة او اشد قسوة والتقدير نحو فكان
قالب قوسين او ادنى فلم يخصها بالمسبوقة بالطلب كذا في المعنى اقول مثالة
في الشبهة لبس بمسلم لان اوفى قوله او اشد قسوة بمعنى بل كما قاله اكثر الخدائق
ويمكن ان يجاب عنه لانه روى البيهقي عن جرير قال كل شئ في القرآن فيه
او للتخيير الا قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا ليس بمخير فبهما انتهى فتأمل (قوله
ويسمى تخييرا) قال فخر الاسلام والفرق بين التخيير والاباحه ان الجمع بين الامرين
في التخيير يجعل المأمور مختاراً وفي الاباحه موافقا وانما تعرف الاباحه من التخيير
بحال تدل عليه انتهى يعني ان الفرق بين وقوع كلمة اوفى موضع التخيير وبين وقوعها
في موضع الاباحه ان الجمع بين الشبهتين في الاباحه جائز كما ذكر في قوله جالس العلماء
او الزهاد ولم يكن مختاراً وفي التخيير الجمع بين الامرين ليس بجائز ويكون مخالفا
كقوله وانت زيدا او عمرا او بع عبدي هذا اوداك قال علماؤنا ان المكفر اذا جمع بين
انواع الكفارة كان ممثلاً باحدها لا بالجمع فيكون الباقي تبعا وقال صاحب التنقيح
الفرق بين الاباحه والتخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف
الاباحه فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحه منع
الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما انتهى فالتفصيل سبق مناقب تسعة ورقة
(قوله والاباحه والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او الخ)
يعني اضاف المتقدمون الاباحه والتخيير تارة الى صيغة افعول وذكرنا ان معاني
صيغة افعول التخيير والاباحه ومثله نحو خدم مالي درهمين او ديناراً وجالس الحسن
او ابن سيرين وتارة الى كلمة او ثم ذكرنا ان اوتفديهما ومثلوا المثلين المذكورين
قال صاحب المعنى هذا من العجب ومن البين الفساد وفي المعنى كما سبق (قوله
وقد عرفت انها الاحد الشبهتين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن الخ)
يعني ان التحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب
محل الكلام ودلالة القرائن فيعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما لا من وضع او طلبا
وتكليفاً وقد صرحوا بأنه لا تكليف في الاباحه ولا طلب فتأمل (قوله فان قيل
قد لا يمنع الجمع في التخيير كما في خصمال الكفارة الخ) هذا السؤال يرد على قوله
مع امتناع الجمع ويسمى تخييراً السائل الفاضل الشريف وشرح اليزدي
وغيرهم حيث قالوا يرد عليه انه اذا جمع بين خصمال الكفارة يكون اثباتاً بالمأثور

بأمر تغيير صورة و يصدق المأمور به على كل واحدة منهما (قوله المراد امتناع
الجمع من حيث الامتناع) يعني ان المأمور به في التغيير اخدهما (قوله وليس جمع الجوامع
من حيث الامتناع) بل بالاباحة الاصلية) يعني ليس من يأتي بجميع خصائص
الكفارة آتيا بالمأمور به الا باعتبار اشتراكه على المأمور به فامر الوجوب يستلزم باتيان
الاول واثبات الباقي بحكم الاباحة الاصلية (قوله حتى اولم تكن اميجن) اي اولم تكن
الاباحة في الباقي اميجن الجمع كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك العبد وطلق هذه الزوجة
او تلك يعني اذا امر رجل الى رجل بع هذا او ذاك لا يملك المأمور ان يبيع كل واحد
منهما لان هذا الامر تغيير المأمور باحدهما لان اولاحد الشئيين و لا باحة في بيع
عبد الغير وكذا امر الطلاق (قوله فان الاصل فيه الحظر) اي المنع والتحريم
(قوله وقد يكون اولاً للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان) اقول
فيه بحث لان اوقديكون بمعنى حتى اوالا وهذه بتصيب المضارع بعدها مضارع
ان كما قال صاحب المفتي لان المضارع المنصوب لم يقع الا بعد ايقاع او بهذه المعاني مع
تقدير ان لكن ما قاله المصنف مذهب ابن عيسى قال الفراء في قوله او يتوب عليهم ان او
ههنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان لا تدل على حسن ان يعطف على شيء او على
ليس لانه يصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فستلطف حقيقة
فاسم غير الغاية والكلام محتمل ثم اقول اذا دخلت او في الافعال لا يحكم اخر لم يذكره
المصنف وما اناشئ مع قال فخر الاسلام وكذلك احكام هذه الكلمة في الافعال يعني كما ان
او في الاسماء ان دخل على الخبر يوجب الشك وان دخل في الانشاء يوجب التغيير
كذلك في الافعال ادخلت في الخبر تكون فعلت كذا او كذا افضت الى الشك وان
دخلت في الانشاء اوجبت التغيير مثل قوله الرجل والله لا ادخلن هذه الدار
اولاد دخلي هذه الدار اولاد ادخل هذه الدار اولاد ادخل هذه الدار ان له الخيار
ولها وجه آخر اي ولهذا الحرف وجه آخر في الافعال لا يوجد ذلك في الاسماء وهو
ان يجعل بمعنى حتى اوالا ان وموضع ذلك ان يفسد العطف لاختلاف الكلام
بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا
توقيفا ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتمل الامتداد انتهى (قوله انا وقع
بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك) اي مضارع منصوب
سواء كان مضارعا مثبتا مرفوعا كقولك لا اتركك او تعطيني حق او مضارعا منقيا
كقولك والله لا افارقك او تعطيني حق او فعلا ماضيا مثبتا او منقيا لان العطف
مفسد لاختلاف الفعلين من نفي واثبات وماضي ومستقبل واسم وفعل كذا

في البرزوى (قوله كفوله تعالى لبس لك من الامر شيء اوتوب عليهم) يعني
 المقام الذي وجد فيه او بمعنى حتى والآن كفوله تعالى لبس لك الآية (قوله
 على احد الاقاول اي لبس لك الخ) اقول لفظ اي تفسير احد من الاقاول
 الثلاثة يعني جعل او بمعنى حتى في هذه الآية على قول بعض من ائمة التفسير وهو
 لبس لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم وتغذيتهم
 وما عليك الا ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى يظهر الدين واما في بعض الاقاول
 اوتوب منصوب باضمار ان وهو في حكم اسم مفعول على قوله من الامر
 او على قوله شيء اي لبس لك من الامر هم شيء او من التوبة عليهم شيء او من
 تغذيتهم شيء او التوبة بالرفع وتغذيتهم وذكر الكشاف ان قوله تعالى اوتوب
 عليهم عطف على ما قبله ولبس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله
 تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهينهم اوتوب عليهم ان اسئلوا
 او تغذيتهم ان اصروا على الكفر ولبس لك من امرهم شيء لانك مبعوث لانذارهم
 ونحو يفهم وبشارتهم ان آمنوا انتهى وعلى هذين القولين لا يكون او بمعنى حتى
 ولجل هذا قال المصنف على احد الاقاول وفسره بـ اي والاقاول جمع اقوال
 واقوال جمع قول كاساطير جمع اسطار وهو جمع سطر وهذا موافق الاقوال وقيل جمع
 اسطارة وهي الترهات قاله ابو عبيدة وقيل جمع اسطورة كاسطورة وقيل واحدة
 اسطور وقيل اسطير واسطيرة وقيل جمع لا واحدة مثل عباديد وشمايط وانايل
 وقيل جمع الجمع يقال سطر وسطر فن قال سطر بالكسر جمع على اسطار ثم جمع اسطار
 على اساطير قاله يعقوب وقيل جمع الجمع يقال سطر ثم اسطر ثم اسطار ثم اساطير
 قاله الزجاج (قوله فان عطف الفعل على الاسم غير جائز الفاء هامة لقوله والمفعول
 من العطف الخ) قال فخر الاسلام لان العطف لم يحسن للفعل على الاسم والمستقبل
 على الماضي ثم قال ان العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفي واثبات وانت
 خبير ان قوله لم يحسن يشعر جوازه مع قبحه واما عند المصنف فغير جائز على
 القوانين اقول اراد بالماضي في قوله والمستقبل على الماضي لفظ لبس لانه فعل
 عند بعض النحاة لكن المصنف تركه لانه ذكر في شرح الجمل انه بمنزلة الحرف
 كـ وما (قوله وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتناد) اي يحرم الله
 دعاء الرسول على الكفار بقوله لبس لك شيء من الامر الآية يحتمل الامتناد
 روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذن ربه ان يدعو عليهم بهلاكهم
 فنهاه عن ذلك وحكمة نهيه الله اعلم لشفاعته جميع امته اوجيع الناس لان جميع

الانبياء لم يؤخروا رجاءهم في حق امتهم كنوح ولوط وموسى عليهم السلام واما
 رسولا صلى الله عليه وسلم فلما نهى عن ان يدعو بهلا كهم آخر رجاءه الى يوم القيامة
 فانه فصل في تذكرة الامام القرطبي وقيل التحريم تحريم سؤال الهداية لكفار
 لا يروى انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل الصحابة ان يبلغهم ويدعو
 بهلا كهم فقال عليه السلام ما بعث لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورجة
 اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهى عن رسول الله الهداية لهم
 وانا كان الكلام للتحريم كان محتملا للغاية لان كلمة اولمنا تولت احد المذكورين
 كان احتمال ارادة كل واحد منهما متناهيا بوجود ارادة صاحبه فشابه الغاية
 من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد
 وانا احتمل الامتداد احتمال الغاية فلما استقطت حقيقة استعيرت لمعنى يحتمله هذا
 اللفظ ويجب العمل بمجازه وهو الغاية (قوله وهو كون اللزوم لاجل الاسطواء
 لا يحصل مع العطف) حاصله اذا دخل بين اللفظين فالفعل الواقع بهد كلمة او
 لا يتخلو اما ان يكون مر فوعا او منصوبا من غير ان يوجد المعطوف عليه
 منصوبا كقولك لاني منك او تعطيني حتى فاذا قلت بالرفع عطفا على الاول كان
 المعنى ان احدا الامرين لازم اما الملازمة او الاعطاء كما اذا قلت انت زيدا او عمرا
 واذا قلت بالنصب بتقدير ان كان المعنى ان الملازمة لاجل الاعطاء يعني لاني
 لتعطيني حتى او حتى ان تعطيني حتى او الى ان تعطيني حتى او الى ان تعطيني
 حتى واضمارا واجب ابصير الفاعل في معنى الاسم حتى يحصل المقصود (قوله
 فسقطت حقيقة واستعير لما يحتمله الفاء فدلالة) اي اذا لم يكن العطف سقطت
 حقيقة ذلك الحرف واستعير لمعنى يحتمله هذا اللفظ وهو الغاية او الاستثناء
 (قوله لان تسأل احد المذكورين يقتضي تناهي احتمال كل منهما وارنفاعه
 بوجود صاحبه الخ) اي لان اولمنا تولت احد المذكورين كان احتمال ارادة
 كل واحد منهما متناهيا بوجود ارادة صاحبه فشابه الغاية من هذا
 الوجه فاستعير للغاية كما سبق (قوله ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد
 وشمل الاوقات الخ) الواو حاية فيه نظرا قال ابو حيان في البحر المضارع مثبت
 اذا وقع حالا لا يدخل الواو عليه نحو جاني زيد يضحك ولا يجوز ويضحك
 واما قولهم قت واصك عيني ففي غاية الشذوذ وقد اول على اضمار مبتدأ اي قت
 وانا اصك عيني فالصواب ان يقول والكلام يحتمله كما قال فخر الاسلام وابن عيسى
 كما سبق اي والكلام يحتمل التناسل لان صدره وهو قوله لبس لك من الامر شي

للتعريف وهو يحتمل الامتداد واذا احتمل الامتداد احتمل الغاية (قوله فوجب العمل)
 اى لما سقطت حقيقته لعدم جواز العطف واستعير لما يحتمله فوجب اضمار
 ان للعمل بمجازه (قوله اما بحرف الجر وهو اللام وحتى والى نحو لان يتوب عليهم) ولان
 تقضي حتى او حتى تقضي اولى تقضي ابصر الفعل فى معنى الاسم لئلا يدخل
 حرف الجر على الفعل (قوله اولى يكون المستثنى مصدرا من منزلة الوقت) عطف على
 قوله اما بحرف الجر والمعنى المسقط حقيقته الحرف واستعير لما يحتمله وهو الاستثناء
 وجب اضمار ان بغير حرف الجر اى يكون المستثنى مصدرا من منزلة الوقت فيكون
 المعنى مثالا لزمك على طريق الاستمرار فى جميع الاوقات الاوقات ان تقضي حتى
 فيكون استثناء مفرا من المثبت لعمومه نحو قرأت الا اليوم كذا اقول فى قوله
 مصدرا من منزلة الوقت لانه قال ابو حنيفة لا يجوز تنزيل المصدر الذى
 يكون ان مع الفعل منزلة الوقت الا ان يكون المصدر صريحا يقال جئتك
 صباحا الديك اى وقت صباح الديك ولا يقال جئتك ان يصبح الديك اى وقت
 ان يصبح الديك انتهى فالصواب ان يقول اولى يكون الاستثناء قطعا لامتداد الزمان
 الذى يشتمله المصدر (قوله ومنه قول امرئ القيس) اى من كون استعارة او
 بمعنى حتى او الا ان قول امرئ القيس قال فخر الاسلام وهذا اكثر من ان يحصى
 فى كلام العرب (قوله بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه وايقن اليث سبب صدور
 هذا البيت من امرئ القيس قبل ان كان اميرا فى ديار العرب ثم اخذ امارته الغبر
 فلما اراد الامتداد من سلطان القيصرة ملوبا وقرب من درب القيصرة وهو مضيق
 بين الجبلين فى قربه بكى صاحبه بفراق ملك السلطنة فانشده تسليمة لصاحبه
 وتوطيئا لنفسه فقال بكى صاحبي البيت والصحيح ان كون امرئ القيس من الملوك
 باعتبار كونه من ابناء الملوك واما نفسه فلم يكن ملكا وهلاك فى دعوى ملك ابيه
 ولم يتيسر له يدل عليه قول ابن دريد * ان امرئ القيس جرى الى مدى *
 فاعتاقه جماعة دون المدى * قال شارح القصيدة ان اباه حرا لكتدى طرده
 من عنده لما قال الشعر فكان ينتقل فى احياء العرب وكان ابوه ملك بنى اسد فظلمهم
 فقتلوه فلما بلغه خبر قتله خرج الى قيصر ملك الروم مستعينه على ملك ابيه وكان
 جميل الوجه فهو تبه بنت ملك فارسات اليه خيرا فاطلع قيصر فامر بقتله
 بالاسيف فوجه معه جيشا ثم اتبعه رجلا معه حلة مسمومة فلما ابسها تفرح
 جسده فأت ودفن عند عسب وهو جبل بقرب انكورية من بلاد الروم وهو الآن
 معروف بانقره فحاصل امره انه لم يدرك اماره ابيه وهلاك فصار معنى البيت

نجاول ملكا حتى يموت او الا ان يموت تطيرا ومنه قول الشاعر لاستهين الصعب
 او ادرك المني والمني جمع منية وهي اسم لما يتناه الانسان ومنه نحو لا قتلته او سلم
 (قوله وقد يكون او بمعنى بل كقوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد الخ)
 قال الزركشي الثالث من معنى او التنويع في الخبر كقوله تعالى فهي كالحجارة او اشد
 قسوة لان قلوبهم تارة تزداد قسوة وتارة يرد الى قسوة تها الاولى فجئى باو
 لاختلاف احوال قلوبهم انتهى وفي المغنى وذكر ابن مالك ان اكثر ورود او
 للإباحة في الشئيد نحو قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة والتقدير نحو فكان
 قاب قوسين او ادنى ثم قال السادس الاضراب كبل فعن سبويه اجازة ذلك
 بشرطين تقدم نفي او نهى واعادة السامل نحو ما قام زيد او ما قام عمرو ولا يقيم
 زيد او لا يقيم عمرو وثقله عنه ابن عصفور ويؤيده انه قال في قوله تعالى ولا تطع
 منهم اثمنا او كفورا ولو قلت او لا تطع كفورا انقلب المعنى يعني انه يصير اضرايا
 عن النهى الاول ونهيا عن الثاني فقط وقال الكوفيون وابو علي وابو الفتح وابن
 برهان تأتي الاضراب مطلقا احتجاسا بقول جرير * ماذا ترى في عيال
 قد برمت بهم * لم اخص عدتهم الا بعداد * كانوا ثمانين او زادوا ثمانية *
 او لا رجائك قد قتلت اولادى * وقراءة ابى السمال او كلما عاهدوا عهدا نبذه
 فريق منهم بسكون الواو واختلاف في قوله وارسلناه الى مائة الف او يزيدون
 وقال الغزالي زيدون هكذا جاء في التفسير مع صحته في العربية انتهى وفي الزركشي
 او الاضراب كبل كقوله تعالى كلمح البصر او هسو اقرب على قول قاب قوسين
 او ادنى انتهى ومنه قول الشاعر * بدت مثل قرن الشمس في روني الضحى *
 وصورنها اوانت في العين املح (قوله قبل وعليه قوله تعالى) اي على كون او بمعنى
 بل قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا الآية (قوله قال مالك لما كان او في الانشاء
 للتخيير ثبت التخيير في كل نوع) اي قال مالك والحسن وابراهيم النخعي لما كان
 او للتخيير في هذه الآية لكونها انشاء ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع
 الطريق في الخبر (قوله فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئية مقابلة
 لانواع الجزئية والجزاء الخ) اي اجاب عن قول مالك بعض ائمتنا ذكر الاجزئية
 مقابلة لانواع الجزاء والجزاء للتخيير ويؤيده ما رواه البيهقي في سننه عن ابن جرير
 قال كل شئ في القرآن فيه او للتخيير الا قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا ليس
 بمخير فيهما قال الشافعي وبهذا اقول انتهى فلا يجوز العمل بالتخيير من الآية
 فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجزئية اقول حاصله ان

في الآية دلالة على ان المذكورة جزاء المحاربة لان الله تعالى قال انما جزاء الذين
يحاربون ورسوله اى يحاربون اولياء الله على حذف المضاف فان احدى الحاربات الله
او يحاربون مسافر الله في العلوات لان المعافرة فيها في امان الله وحفظه متوكلا
عليه فالتعرض به كأنه يحارب الله والمحاربة معلومة بانواعها عادة بتخويف
او اخذ مال او قتل او اخذ مال وقتل وهذه الانواع يتفاوت في صفة الجنابة
والمذكورة جزئية متفاوتة في صفة التشديد والتغليب والتخفيف فوقع الاشقياء
بتلك الحالة وانت خبير ان الجملة اذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض
فلهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجنابة على حسب احوال الجنابة
فيتفاوت الاجزئية اذ لا يبقى بالحكيم ان يعاقب الخفيف بالخفيف والغليظ بالغليظ
فالعكس محال فالاحوال اربعة والاجزئية كذلك فينقسم كل واحد منها على
حسب احوالها فلا يكون اول التخيير (قوله على انه ورد بالحديث) بيانه على هذا
المثال يعني فعل النبي صلى الله عليه وسلم في قوم هلال بن عويم اوفى قوم
العربين على هذا المنوال وانما اتى بعلى لضعفه قال علماءنا قد نزلت الآية في قوم
هلال بن عويم وهو ابورد الأسلمي وكان بينه وبين رسول الله عهد وقد مر به
قوم يريدون رسول الله عليه السلام فقطعوا عليهم وقيل نزلت في العربيين
فاوحى اليه صلى الله عليه وسلم ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب
ومن افرد اخذ المال قطعت يده لاخذ المال ورجله لاخافة السبيل ومن افرد
الاخافة نفي من الارض وهذا القول ما ذكره المصنف والقول الاول ما ذكره العامة
ولاجل هذا ذكره يعلى وقيل هذا حكم كل قاطع طريق كافرا او مسلما ومعنى الآية
ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل
والاخذ في صلب حيا ويطعن حتى يموت في ظاهر الرواية وعن الكرخي والطحاوي
يقتل ثم يصلب او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اخذوا المال او بنفوا
من الارض اذا لم يريدوا على الاخافة كذا في الكشف واما اذا لم يوجد اختلاف
الجنابة كما في جزاء قتل صيد وكفارة الخلق واليمين فبقيت كلمة او على وضعها
موجبة للتخيير لان قتل الصيد واحد وكذا الخلق واليمين مع الخنث اما في القطع
فاوجب او التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب انواع الجنابة لكن
يؤيد قول ابى حنيفة قول مالك وحسن وابراهيم النخعي لانه قال اذا اخذ المال
وقتل فلا امام الخيارات ان شاء قطع يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير
قطع وان شاء صلبه لان الجنابة متعددة صورة لكونها اخذا وقتلا مخددة

معنى لان الكيل قاطع الطريق فيقبل الى ايها شاء هكذا روي في الاصول والفقه
ويؤيد قولهم ايضا قول الزركشي ان اويحيى للشويع في الخبر كما سبق (قوله واجاب
بعضهم بما في المتن) اي اجاب بعضهم من مالك وغيره بما في المتن وهو قوله
وقد يكون اومعنى بل كقوله تعالى او اشد قسوة وعليه قوله تعالى ان يقتلوا
او يصابوا فلا يكون اول التخيير في الخبر بل بمعنى بل (قوله قال شمس الائمة بعد
ما ذكر الجواب الاول الظاهر ان ما زائدة) اي بعد ذكر الجواب الاول وهو
ذكر الاجزئية مقابل لاناواع الجنابة فلا يكون للتخيير (قوله وقيل ان اوهنا
بمعنى بل الخ) يعني قال شمس الائمة بعد ذكر الجواب الاول وقبل اوفى قوله تعالى
او يقتلوا او يصابوا بمعنى بل فيكون المراد بل يصابوا اذا اتفقت المحاربة بقتل
النفوس واخذ المال كذا وكذا (قوله فظهر من ذلك) اي ظهر من قول شمس الائمة
(قوله ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ايسر كما ينبغي الخ)
اراد بالبعض شارح المنسار صاحب كشف الاسرار وهو صاحب المتن اقول نعم
خلط في الكلام لكنه لم يجعل الكلامين كلاما واحدا فان اردت التفصيل فاستمع
لما يتلى عليك من البيان قال مالك ان اول التخيير في الاصل فاوجب التخيير في كل نوع
في هذه الآية وقال صاحبها في شرحه او لا لكننا نقول في الآية دليل على
ان المذكور جزء المحاربة فكان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجنابة على حسب
احوال الجنابة فاوجب التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب انواع
الجنابة انتهى لمخصرنا فعلى هذا التقدير لا يكون اول التخيير ولا معنى بل ثم قال في المتن
وقبل او عندنا بمعنى بل اي بل يصابوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال
بل لقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل بنفوس الارض اذا خوفوا الطريق
انتهى بعبارة فيكون كلامه عين ما قال شمس الائمة ويكون الجوابين فلا يكون
خلط الكلامين ولا جعلهما جوابا واحدا فاذا عرفت هذا فاعرف خلطه قال
اما في قطع الطريق فاوجب او التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب
انواع الجنابة ولهذا قال ابو حنيفة اذا اخذ المال وقتل فللامام الخبر ان شاء قطع
يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير قطع وان شاء صلبه لان الجنابة
متعددة صورة لكونها اخذا وقتلا فتحدة معنى لان لكل قاطع الطريق فيقبل
الى ايها شاء انتهى وانت خبير ان قوله فللامام الخبر يوجب التخيير فيكون نقل
قول ابي حنيفة خلطا بين الكلامين والجوابين لا خلط الكلامين ولا جعل
الجوابين جوابا واحدا اقول يمكن الجواب عن خلط قول ابي حنيفة بان يقال

ان قول صاحب كشف الاسرار ولهذا الخ اشارة الى قوله ولم يوجد اختلاف
الجنابة في جزاء قتل الصيد وكفارة اليمين مع الحنث والخلق لان قتل الصيد واحد
وكذا الخلق وكذا اليمين مع الحنث فبقيت كلمة اوعلى وضعها موجهة للتخيير الخ لان
اباح اعتبر في الجنابة الصورة والمعنى فيكون الجنابة متعددة صورة لكونها اخذا
وقتلا متحدة معنى لان الكل قاطع الطريق فيميل الى ايها شاء فيكون اوعلى بابها
فيبقى الجواب الاول والثاني على حالهما فلا يكون خلطا فتأمل (قوله اعلم ان كلمة
حتى لم يذكر ههنا كما ذكر في سائر الكتب الخ) بمعنى لم يذكر المص حتى في بحث
الحروف العاطفة كما ذكره صاحب التتبع والمنازل والتحرير لابن همام وغيرهم اقول
ما ذكره موافق لاكثر كلام الكوئين لان حتى عندهم يكون عاطفة نحو قولك
مات الناس حتى العلاء قال ابن هشام في المغني يكون حتى عاطفة بمنزلة الواو
الا ان بينهما فرقا من ثلاثة اوجه احدها ان لمطوف ثلاثة شروط ان يكون
ظاهرا لا مضمر كما ان ذلك شرط مجرورها ذكره ابن هشام الحضراوى ولم اقف
عليه لغيره وان يكون اما بعضا من جمع قبلها كقدم الحاج حتى المشاة او جزءا
من كل كالكت السمكة حتى رأسها او جزءا كالعجى الجارية حتى حديثها والذي
يضبط ذلك انها تدخل حيث يصح دخول الاسماء ويمتنع حيث يمتنع وان يكون
غاية لما قبلها اما في علو اوضده الثاني انها لا تعطف الجمل الثابت انها
اذا عطفت على مجرورا عيب الجار فرقا بينها وبين الجارة نحو مررت بالقوم حتى
يزيد ذكر ذلك ابن الجبار واطلقه وفيه ٢ ابن مالك بان لايتين كونهما للعطف
نحو عجبت من انقوم حتى بنهم قال ابن هشام وهو حسن قال ويطهر الى ان الذى
لحظه ابن مالك ان الموضع الذى يصلح ان تحل فيه الى محل حتى العاطفة فهي
فيه محتملة للجارة فيحتاج ٧ حيث ان اعادة الجارة عند قصد العطف نحو اعكفت
في الشهر حتى في آخره وزعم ابن عصفور ان الجار مع حتى حسن ولم يجعلها واجبة
انتهى لمخضا ولكل وجهة (قوله لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة) قال ابن
هشام في المغني العطف بحتى قليل واهل الكوفة ينكرونه البتة ويحملون نحو
جاءني انقوم حتى ابوك ورأيتهم حتى ابك ومررت بهم حتى ابك على ان حتى فيه
ابتداء وان ما بعدها على افعالها انتهى (قوله فالاحسن ان يذكر في الحروف
الجارة) اى لما كان اصل حتى من الحروف الجارة فالاحسن ان يذكرها في بابها
يشير بلفظ الاحسن ان ذكرها في الحروف العاطفة حسن لانه قد يجرى
عاطفة اقول الاحسن ان يذكرها في باب على حدة كما ذكره فخر الاسلام

٢ حيث قال في التسهيل وان
عطفت على مجرور لازم
اعادة الجار ما لم يمين العطف
قال ابن قاسم مثال ذلك
اعكفت في الشهر حتى
في آخره ائلا يتوهم كون
المطوف مجرورا بحتى فان
تعيين العطف لم يلزم اعادة
الجار نحو عجبت من القوم حتى
بنهم وقوله جود يملك فاض
في الخلق حتى * يأس وان
بالاساءة دينا * قال الدمامنى
فدخل حتى في المثال مجرور
بالعطف على القوم وفي البيت
ايضا مجرور على الخلق اى
قاصد جودك في يأس اى
فقير متصف بالاساءة وهي
ضد الاحسان فالتفصيل
في شرح التسهيل منه
٧ قال الاندلسى تقول
مررت بهم حتى زيد ان
جعلتها بمعنى الى لم ينجح الى
اعادة الباء وان جعلتها كالواو
اعيدت الباء كما يعيدها
مع الواو وانتهى وما قال
في موضع آخر ويستحب ان
يعاد حرف الجر مع حتى
العاطفة ليقع الفرق بين الفاعل
وبينها بهم

في باب مستقل بين حروف العاطفة وحروف الجارة وقال فخر الاسلام باب حتى
لان كلمة حتى اصلها من حروف الجارة وقد يبيى طائفة فلهذا افرد به باب
على حدة واورد بين البابين رعاية للنسبة وح اسكل من ذكرها في الجارة والعاطفة
وفي باب على حدة وجهة

باب حروف الجر

(قوله حروف الجر وجه التسمية مشهورة) اقول اضافة الحروف الى الجر من باب
اضافة الشيء الى اثره كشجرة الرمان او من باب اضافة الاسم الى المسمى ووجه
التسمية المشهورة بهذه الحروف حروف الجر لانها تجر معاني الافعال الى
الاسماء كما جر الباء معنى المرور الى زيد في قولك مررت بزيد كما يسمى حروف
الاضافة لانها تفضي معاني الافعال الى الاسماء قال العبد الضعيف انما يسمى
بحروف الجر معنى شيء الى شيء سواء كان ذلك شيء فعلا كما سبق او اسما
كقوله المال زيد وان امكن التأويل يحصل او لجعل الاسم مجرورا في الغالب
(قوله فالباء للاتصاف في الخ) اعلم ان الباء المفردة تجيء لاربعة عشر معنى اولها
الاتصاف قيل وهو معنى لا يفارقها فلماذا اقتصر عليه سبويه كذا في المعنى
قال التبريزي في شرح الباب الباء كلمة موضوعة للاتصاف وهو معنى عام موجود
في جميع المواضع التي تستعمل فيها هذه الكلمة انتهى قال الزركشي اصله
الاتصاق ومعناه اختلاط الشيء بالشيء (قوله وهو تعليق الشيء بالشيء) اي معنى
الاتصاق تعليق الشيء بالشيء قال ابن يعيش هو تعليق الشيء بالشيء فاذا قلت
مررت بزيد فقد علقته بالمرور به فزيد متعلق بالمرور وذلك على ثلاثة اوجه
اختصاص الشيء بالشيء او عمل الشيء بالشيء او اتصال الشيء بالشيء وما قال
الزركشي حقيقة وهو اكثر نحو به داء وبه صيب لان الداء والحب التصق
بصاحبهما حقيقة وكذا الباء المستعملة مع فعل القسم نحو اقسمت بالله وفعل
الاستعطاف نحو بحياتك اخبرني واما مررت بزيد فجاز لان معناه جعلت مروري
ملصقا بمكان قريب منه زيد لانه (قوله لانه استثناء مفرغ لان المستثنى منه وهو
خروجا مني عام غير مذكور) اعلم ان شرط التفرغ كونه المستثنى منه عاما متقدرا
منفيا لا يجوز في المثبت الا ان يفيد العموم نحو قرأت اليوم كذا ولا في التثني والامر
والشرط الذي لا يتضمن النهي واما قوله يا بني الله الا ان يتم نوره فهو على معنى
لا يريد الله الا ان يتم نوره وشرطه ايضا ترك المستثنى منه وتفرغ الساق وهو
المستثنى منه لما بعد الا والمستثنى منه عام ههنا لكونه في سياق النفي وهو خروجا
المقدر لان الباء للاتصاق فيكون متعلقا بملصقا وهو صفة خروجا فيكون معنى

قوله لا يخرج الا باذن اي لا يخرج خروجا الاخرجا ملصقا باذن فيقتضي في كل خروج اذا لم يعممه اقول الصواب ان يقول النكرة الموصوفة في الاثبات عام قال فخر الاسلام انه يشترط تكرار الاذن لان الباء اللصاق فاقضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى فصار عاما انتهى يعني ان النكرة الموصوفة في الاثبات عام كافي قوله لا تزوج الا امرأة كوفية فاما قوله الا ان اذن لك فانه جعل مستثنى بنفسه بدون اضمحار شيء وذلك غير جائز لانه خلاف جنسه فيجعل محذورا عن الغاية لان الاستثناء يناسب الغاية (قوله فاذا اخرج منها بعض بقى ماعداه على العدم) اي اذا اخرج بالاستثناء من النكرة في سياق النفي بعض وهو خروج بالاذن بقى ماعدا على العدم فاذا وجد الخروج بعده هذا لا يكون خروجا ملصقا باذن مولاه فيحتاج الى الاذن في كل خروج اقول بيانه ان الاستثناء يقتضي ان يكون ههنا مستثنى منه وان الباء تقتضي ملصقا وملصقا به ويقتضي اللصاق ان يكون معمول الباء ضمير المستثنى منه لان اللصاق انما يكون في الغيرين فيكون المستثنى منه مصدر بالفعل المذكور بدلالة حرف اللصاق لان ما قبله يقتضي معمولا وما بعده الباء لا يصلح معمولا لما قبله لانه معمول الباء ومشتغل به فلا يصلح ان يكون معمولا لشيء آخر فيكون معمول محذورا بدلالة حرف اللصاق فيحتاج في كل خروج الى الاذن لان الخروج موصوف بملصق وهو مقيد باذنه والاذن اسم لقول معلوم فلا ينفك الخروج عنه في كل مرة بخلاف قوله الا ان اذن لك لانه غير مشغول بحرف الباء فصالح معمول لما قبله لان مع ما بعده مصدر ومعناه لا يخرج الا بوجوده اذني فيكفي وجود مرة واحدة ومن هذا التحقيق ينحل مسألة الاشياء الخبرية يشتمل الصدق والكذب الا ان يصله الباء انتهى يعني لو قال الرجل ان اخبرني بقدم فلان فمبدي حرانه يقع على الصدق لان ما صحبه الباء لا يصلح ان يكون معمول الاخبار فيكون مفعول الخبر محذورا بدلالة حرف اللصاق فيكون المعنى ان اخبرني خبرا ملصقا بقدمه والقدم اسم لفعل موجود فان لم يلتصق الخبر بالفعل الموجود فلا يقع الشك بخلاف قوله ان اخبرني قدوم فلان فانه يتناول الكذب كما يتناول الصدق لانه غير مشغول بحرف الباء فصالح ان يكون معمول الاخبار فيكون مفعول الخبر كالاما لا فاعلا فصار المفعول الثاني التكلم بقدمه وهو قد وجد كانه قال ان تكلمت هذا فمبدي حر وقد وجد ذلك الاخبار وهذه المسألة من مسائل البرزدي كتبها للاتباع بعض الناس في الناطق لان بعض طلبة زماننا كتبوا في علمها اشياء

عجيبة بضحك الصبيان عنها (قوله فيكون تقديره لا يخرج الا وقت اذني الخ)
 اقول هذا السؤال لا يرد لان التقدير لا يكون الا وقت اذني بل يكون التقدير الا وقت
 ان اذن لك وانت عرفت قبل ان المصدر المنزل منزلة الوقت في سعة الكلام
 انما يجوز في المصدر الصريح لا بان مع الفعل تقول العرب جئتكم صباح الديك
 اي وقت صباح الديك ولم تقل جئتكم ان يصيح الديك اي وقت ان يصيح الديك
 وكذا يجوز حقوق النجم لكونه مصدرا صريحا ولا يجوز في ان اذن لك فان قيل
 التأويل على التأويل جائز كما في تفسير ان يفترى به بالمفترى به قلت هذا لا يقاس بل
 يحتاج الى السماع عن العرب (قوله واعترض عليه) اي اعترض علي هذا
 الجواب (قوله وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير) اي حذف حرف الجر
 معها قياسا مطرد عند الحاجة كما في قوله الخمسة والام كي (قوله وعند تعارض
 الوجهين يبقى هذا الوجه سائما عن المعارض الخ) يعني لما تعارض تقدير الاول
 بتقدير الوقت يبقى حذف الباء سائما عن المعارض فيقتضي الحذف بكل خروج
 كما تقتضي في قوله لا يخرج الا باذني لان الحذف يوجب ذكر الباء اولا (قوله ورد
 بان قوائنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قوائنا الا خروجا ان اذن لك الخ)
 اي رد هذا الاعتراض فبقى الشك (قوله والجواب ان اختلاله الى تقدير تسليمه
 انما هو من ترك بعض المقدرات وذكر بعضها) وهو خروج حتى اذا قدر هكذا
 لا يبقى اختلال اصلا فيلزم لكل خروج اذن كما في القول الاول اقول فيه نظر
 لان الجواز اول من التقدير فضلا عن التقديرات لان التقدير خلاف الاصل مع انه
 لا دلالة ههنا (قوله فالصواب في الرد) اقول لا خطأ في الرد لان مراده ان مثل
 هذا التركيب لم يسمع لا ان فيه فسادا من جهة المعنى بعد التقدير حتى يكون الجواب
 المذكور جوابا لرده لان قوله فانه مختل لا يعرف له استعمال ينادي مراده حاصل
 الرد ان قوائنا الا خروجا باذني كلام مستقيم صحيح لان الباء حرف الاصلاق فلا بدله
 من ملصق وملصق به فبهذه الدلالة اضمرنا الخروج لان الاضمار مع الحرف
 شائع في الكلام فلهذا صحيح حذفه واما في قوله الا خروجا ان اذن لك فلا دليل
 عليه فلا اضمار ايضا ولئن سلم فلا يستقيم ان يقول الا خروجا ملصقا باذني اذ لا بد
 من الجواز والمجور من متعلق ومن الملصق والملصق به فصار الخروج الملصق بالاذن
 مستثنى فصار اما بوصفه واما قوله الا ان اذن لك فجعل مستثنى بذاته بدون اضمار
 شيء وذلك غير صحيح لانه خلاف جنسه فجعل قوله الا ان اذن لك مجازا عن
 قوله حتى اذني لان الاستثناء يناسب النافية الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج

يعني بأول ان يفترى
 اولا بالا فتر آثم بالمفترى به
 لان ان مع الفعل لا يأول
 بالمفعول

ههنا قال فخر الاسلام في شرح الجسامع الصغير فلو قال الا ان اثن لك فهو بمنزلة حتى عندنا حتى او اذن الخروج ثم خرج بغير اذنه لم يثبت فلا يكون هذا الجواب جوابا للرد فلا يحتاج في رد الاعتراض الى الرد الصواب (قوله والاستعانة) اي والباء والاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل ومنه في اشهر الوجهين بسم الله الرحمن الرحيم كذا في الزكشي وقال فخر الاسلام متعلق بمحذوف بدلالة حرف الالتصاق كما تقول بسم الله اي بدأت به (قوله مثل كتبت بالقلم) فان قيل ان الباء في قولك كتبت بالقلم دخل على الاسم وهو القلم وهو الاصل بالاتفاق فالفعل قائم بالاسم لانه عرض لادوام له فكيف يكون الاسم تبعا والفعل اصلا قلت القلم آلة بهذا النوع من الفعل وهو الكتابة فمن حيث انه آلة كان تبعا لامن حيث انه تجوهر او اسم (قوله وقبل راجعة الى الالتصاق الخ) اقول هذا ضعيف ولهذا اتى بالتمريض وجه الضعف ان الباء اذا كان للالتصاق يكون صلة فيعتبر فيها تنعيم معنى الفعل بخلاف الاستعانة والسببية الا ترى ان الباء في قولك حررت يزيد وكتبت بالقلم متعلقة بالفعل المذكور والاول صلة متممة لمعنى المرور ولم يذكر ان يتم معنى الفعل بخلاف الثاني فان كتبت وان تهدي بالباء الى القلم لكنها ليست بصلة متممة للكتابة لتحقيق معنى الكتابة بدون ذكره فافترقا فكيف يرجع الى الالتصاق فالنفصيل في النحو ويؤيده ما قاله صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى ولا تدبوا على الحلق بالباطل الباء اما صلة او الاستعانة اي لا تخطوا الحق بالباطل ولا تجعلوا ملتبسا بسبب الباطل ثم قال ولا شك ان الاول اظهر لان الصلة من تمام الفعل انتهى وقال التبريزي في شرح اللباب من المعاني التي تستعمل فيها الباء تكميل الفعل بان يكون الفعل مما لا يكون بكل معناه الا متعلق فيذكر ذلك المتعلق بالباء كقولك حررت يزيد لان معنى المرور يقتضى مروره لا يكمل بدونه انتهى (قوله كالاثمان في البيوع) يعني لما كان الثمن واسطة التوصل به الى المقصود دخل الباء على الثمن قال فخر الاسلام الباء للالتصاق ولهذا صحبت الباء الاثمان انتهى حاصله ان الباء الداخلة على الاثمان متصفة بالاستعانة والسببية والالتصاق والمقابلة والفقهاء يقولون بقاء الثمن (قوله هو الانتفاع بالمالوك وذلك في المبيع) قال شراح البردوى دخل الباء في جميع الاثمان الى الاثمان لان الباء للالتصاق و الالتصاق يقتضى الطرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به هو الفرع والثمن ليس بمقصود في البياعات لانه تبع والمبيع هو الاصل لانه المقصود في البيع لان الانتفاع حاصل به الا يرى ان شرط صحة البيع كون المبيع مقدور

المسلم وكونه مملوكا ولا يجب في الذمة الا نادرا والثمن يجب في الذمة غالبا
 ولم يشترط فيه كونه مملوكا ولا مقدور المسلم فثبت ان المبيع اصل والثمن تبع
 فيدخل الباء على الشئ (قوله والثمن وسيلة البسه) لانه في الغالب من البقود التي
 لا يتفنع بها بالذات الا ترى ان الغرض الاصيل في البيع الانتفاع بالمملوك والثمن
 وسيلة للحصول المقصود (قوله وكذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع الخ) اي
 واجل المبيع مقصودا في البياعات اشترط وجود المبيع عند البيع مع قدرة المسلم
 ولا يجوز ما ليس عنده ولا يجوز ايضا وان لم يملك المشتري الثمن حتى لو باع شيئا
 ولم يذكر الثمن انعقد البيع بصفة الفساد كذا قال المبدئي (قوله فاذا كان الاصل
 ان يدخل الباء في الاثمان) يعني اذا كان الاصل ان يدخل الباء في جميع الاثمان
 على الاثمان يظهر اثره في المستثنى المنصوبين (قوله فبعت) اي قول
 البائع بعت هذا العبد بكر من الخنطة الخ وهكذا قوله اشتريت هذا العبد
 بكر من الخنطة كما قال فخر الاسلام اقول انما قيد بوصف الخنطة لان المكملات
 لا تصير ثمنا ولا يجب في الذمة بدون الوصف وينعقد البيع مساومة ولو كان الكرم
 عينا يسمى مقايضة وهو بيع سلامة بسلامة عينا (قوله والعبد مبيع والكرم ثمن
 يثبت في الذمة سالا الخ) لانه اضاف البيع الى العبد فثبت بجهله اصلا فصار العبد
 مبيعا ضرورة اضافته العقد اليه والكرم ثمنا لانه ادخل الباء عليه فصار ثمنا ضرورة
 دخول الباء عليه والصق العبد بالكرم لان الكرم صار له صفة لانه آله انعقاد البيع
 فثبت في الذمة لان الخنطة ليست بمحضرة لان العبد مشار اليه والكرم ثمن بقرينة
 دخول الباء فثبت في عدم المحذور فيصح الاستبدال بالكرم قبل القبض اذا لو كان
 مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او ذينا كذا في المبسوط (قوله
 وقوله بعت كرا من الخنطة بهذا العبد سلم) يعني اذا اضاف العقد الى الكرم فقال
 بعت او اشتريت منك كرا خنطة بهذا العبد انه يصير سلا محاصلا ان ادخل الباء
 الى العبد المشار اليه واضاف العقد الى الكرم الموصوف انما قد سلا فلا بد من شرائط
 العلم فيعتبر شرائط العلم من التأجيل وثبوت رأس المال في المجلس وعدم صحة
 استبدال البائع به قبل القبض وعدم تصرفه قبله وبين مكان الايقاع عند
 ابي حنيفة بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكرم فيها قبل القبض
 بالاستبدال كسائر الاثمان (قوله واذا دخلت الباء المحل لم يجب استيفاءه الخ) يعني
 اذا دخل صرف الباء في المحل بقى القول متصليا الى الآله نحو مبعوث يدي
 بالمخاطة ورأس اليتم فلا يقتضي استيفاء المحل كما ظنه المالك لان المسح غير مضاف

الى المحل لكن هذا الكلام يقتضى وضع آلة المسح اليه (قوله كالألة أى كما لم يجب
استيعاب الآلة بالفعل الخ) لان وضع آلة المسح لا يوجب استيعاب جميع اليد
في العادة فيكون بعض الآلة مراداً وهو كثر اليد في العرف والعادة فيصير المراد
أكثر اليد فصار التبعض مراداً كما زعم الشافعي قال صاحب الكشف وعندى
ان دخول الباء في المحل يوجب تعدية الفعل الى الآلة والصاقها بالرأس واستيعاب
الآلة لوجود الاضافة اليها لكن يحكم العادة لا يوجب لان مسح ظهر اليد
ساقط عادة واجواف الانامل ساقط ضرورة فبقى باطن الانامل لان باطن الكف
يبقى فاقم أكثر اليد مقام الكل تبسيرا انتهى اقول ان باطن الكف وهو البعض
مقدر باكثر آلة المسح وهو ثلاثة اصابع لا ان يكون مطلق البعض مراداً بالخطر
الى كون الباء للتبعض كما قال الشافعي بل مراداً بحكم العرف والعادة (قوله
شبه المحل الذى من شأنه الاستيعاب الخ) جواب لما حاصله الباء اذا دخلت في آلة
المسح كان الفعل متعدياً الى محله فيقتضى استيعاب المحل لان المحل مفعول فعله
فيناول جميع المحل كما يقال مسحت اطأط يدي لانه اضيف الى جملة وكذا
مسحت رأس اليتيم يدي يقتضى استيعاب رأس اليتيم لكن لما كان الاصل في الباء
ان تدخل الوسائل والالات ولم يشترط الاستيعاب في الآلة شبه المحل الذى من شأنه
الاستيعاب بالآلة التى اذا دخلها الباء من شأنها عدم الاستيعاب (قوله بالآلة الخ)
الباء متعلقة بقوله شبه (قوله فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس) لقوله تعالى
وامسحوا برؤوسكم (قوله كما ذهب اليه مالك) أى كما ذهب الى استيعاب الرأس
في المسح مالك فقط (قوله وأما وجوبه في التيمم الاصح الخ) هذا جواب اشكال
وهو ان الباء دخل في آية التيمم الى الوجه قال الله تعالى وامسحوا بوجوهكم
وايديكم والوجه محل المسح وهذا لم يوجب استيعاب الآلة بل يوجب استيعاب
المحل على عكس ما قلت في مسح الرأس فاجاب بان الاستيعاب في المحل في آية التيمم
لم يثبت بسبب الباء بل يثبت بالسنة المشهورة التى تزداد بها على الكتاب وهى
حديث عمار (قوله فان الوجه اسم للكل الخ) فيه بحث لان الرأس اسم للكل
فالصواب ان يقول بجعل الباء صلة بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر يضرب
بالسيف وزجوا بالفرح كذا في البردوى (قوله ولانه حلف عن المستوعب وهو
الوضوء الخ) أى ولان وجوب الاستيعاب في التيمم ليس بدخول الباء في المحل بل
بدلالة الكتاب لان التيمم شرع خلفاً عن الاصل الواجب وهو الوضوء باقامة التراب
مقام الماء للضرورة او باقامة المسح بالصبغ في المعصوبين مقام الغسل بالماء والمسح

في الاعضاء الاربعة وانما اثر المصنف الوظائف الاربع على غسل الاعضاء الثلاثة
والمسح لاجتماع الغسل والمسح في الوظائف الاربع حاصيلة لما قام التراب بمقام الماء
قام التيمم مقام الوضوء ضرورة والاستيعاب في اعضاء الوضوء شرط بالاجماع فكان
شرطا في اعضاء التيمم بالضرورة لانه قائم مقامه (قوله لان الخلف لا يتخالف
الاصل اصلا) فان قيل الخلف يخالف الاصل لانه لا يوجب التسوية بينهما
في اعضاء الوضوء فيكون مخالفا ولا يوجب التسوية في الوضوء الذي قام بالاعضاء
وهو الاستيعاب قلت الخلف يوجب التسوية بينهما في جميع الشرائط لكن
الحديث المشهور اوجب التنصيف قال عليه السلام التيمم ضربتان الحديث فبقى
الباقى على ما كان فان قيل الخلف لا يوجب التسوية في الوصف العددي وهو
عدم اشتراط النية فان النية ليست بواجبة في الوضوء عندنا لانه شرط وواجبة
في التيمم فكذا في الوصف الوجودي وهو الاستيعاب قلت اشتراط النية في التيمم
ليس باعتبار الخلقة بل باعتبار ان التيمم في اللغة القصد وهو النية فاشتراط
النية فيه باعتبار ذاته لا باعتبار الخلقة فلا يوجب خلقة النية
(قوله ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما نصف
التخفيف الخ) اقول الصواب ان يجعل هذا الدليل والدليل الثاني دليلا واحدا
لان التيمم شرع خلفا عن الاصل وهو الوضوء باقامة التراب مقام الماء او باقامة
المسح بالصعيد في العضوين مقام الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة
لكن نصف الخلف تخفيفا كما جعل فخر الاسلام قال فخر الاسلام واما الاستيعاب
في التيمم فتأبى بالسنة المشهورة اذ النبي صلى الله عليه وسلم قال ضربتان ضربة
لوجه وضربة للذراعين فيجعل الباء صلة وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا
عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان انتهى (قوله ولا شك
ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه) فان قيل لانهم ان الخلف
وهو التيمم نصف حتى صح قوله ولا شك ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على
ما كان عليه بل المسح بالصعيد في العضوين اقيم مقام غسل الاعضاء الثلاثة
والمسح لان المسح بالصعيد في الاعضاء الاربعة اقيم مقام الغسل والمسح
في الاعضاء الاربعة ثم نصف تخفيفا وكذلك في الجنبه اقيم التيمم في العضوين
مقام غسل كل البدن ولو قلت بالتنصيف في حق الوضوء فاقول في حق الجنبه
قلت القياس يوجب استعمال التراب في جميع اعضاء البدن التي يستعمل فيها
الماء لان التراب اقيم مقام الماء فيجب استعمال التراب في كل ما يجب فيه استعمال

الماء الا ترى ان عمارا اخذ بالقياس وضرب التراب على جميع بدنه حتى قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم اصبرت حمارا يا عمار وقال اجنبت يا رسول الله فقال اما يكفيك
 الوجه والذراعان فبالنظر الى القياس كان تنصفا في الوضوء واكتفاء في السك
 بالجزء في الجنابة فثبت ان التيمم شرع بطريق التنصيف وكل تنصيف يدل على
 بقاء الباقي على ما كان ولا يمكن القول بالتنصيف في الجنابة للخرج ولا يمكن تعيين
 البعض بارأى فتعين ما عين الشرع بقوله اما يكفيك الوجه والذراعان فثبت
 ان في الجنابة اقيم البعض مقام الكل ولا يعتبر التنصيف كما يعتبر في الوضوء
 (قوله كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك) اي كصلوة
 المسافر نصف وبشروط جميع الشرائط التي كانت واجبة الرابطة قبل التنصيف
 وكعدة الاماء والحدود لقوله تعالى فلهن نصف ما على المحصنات من العذاب
 فالاستيعاب واجب في الوضوء في هذين العضوين فكذا في التيمم لانه قائم مقامه
 وقد روى الحسن بن ابي حنيفة انه لا يشترط الاستيعاب ايضا بل الاكثر يقوم
 مقام الكل لان الاستيعاب في المسوحات ليس بشرط كما في مسح الخف والجبيرة
 والراس (قوله وعلى الاستعلاء صورة نحو زيد ركب على الفرس او معنى نحو
 تأمر علينا الخ) اعلم ان على علي وجهين احدهما ان يكون حرفا وخالف فيه
 جماعة فمنعوا انها لا تكون الا اسما ونسبوه لسبويه ولها تسعة معان احدها
 الاستعلاء اما على المجرور وهو الغالب نحو قوله تعالى وعليها وعلى الفلك
 تحملون او على ما يقرب منه نحو قوله تعالى او اوجد على النار هدى وقوله وبات
 على النار الندي والمخلق وقد يكون الاستعلاء معنويا نحو قوله تعالى ولهم على
 ذنب ونحو فضلنا بعضهم على بعض كذا في المغني قال الزركشي على الاستعلاء
 حقيقة نحو عليها وعلى الفلك تحملون او مجازا نحو قوله تعالى ولهم على ذنب
 فضلنا بعضهم على بعض واما قوله تعالى وتوكل على الحى الذى لا يموت
 فهي بمعنى الاضافة والاسناد اى اضيفت توكل الى الله لا الى الاستعلاء
 فانه لا يقبده ههنا انتهى فعلم من هذا ان على في غير المحسوسات يكون معنويا
 ومجازا وفي المحسوسات حقيقة لغوية وقد صار حقيقة شرعية في الايجاب
 والالزام في قول الرجل لفلان على الف درهم كذا في البردوى اما كونه اسما بمعنى
 فوق فذلك اذا دخلت عليها من نحو غدت من عليه بعدها ثم ظمها ونحو
 زيد من على السطح اى من فوقه وزاد الاخفش موضعها آخر وهو ان يكون
 مجرورا وفاعل متعلقها ضمير ين اسما واحدا نحو قوله تعالى امسك جليتك

زوجك وقول الشاعر * هون عليك فان الامور يكفها الاله مقاديرها * وفيه
نظر لانها لو كانت اسمها في هذه المواضع لصح حلول فوق محلهما فالتفصيل
في المعنى وتبدل فعلا من العلو ومنه ان فزعون علا في الارض فيه بحث لانه ليس
بعلى بل علا الان يكون المراد بهما التلفظ (قوله او معنى نحو تأمر علينا بالنسب) قوله
اي صار اميرا علينا فان الامير غلوا وارثا على غير لانه غالب بامارته (قوله
كما يقال ركب دين الخ) اقول في تعدية ركب اختلاف قال بعضهم ان مصدره
ركوب على وزن فعول فلا يتعدى في الغالب وقال بعضهم من الافعال التي
يتعدى بحرف الجر وبغيرها كدخلت البيت وجلسته مع ان مصدرهما الدخول
والجلوس ومن الافعال التي يتعدى بحرف الجر وبغير حرف جر نحو ذهبت
الشيء كذا قال ابن عباس في شرح المفصل وان لم يجرى مصدره على فعول
(قوله ويستعمل على للوجوب) اي للايجاب والالزام بالوضع الشرعي فيكون
حقيقة شرعية لان الزوم والوجوب يلزم بعلى ويتقضى علوه لان الدين يجب
عليه بعلى ويلزمه (قوله الا اذا وصل به ودعيه) يعني اذا قال الرجل افلان على
الف دينار يكون دينه الان يصل بكلامه لفظ الودعيه بان يقول لفلان على
الف دينار وودعيه حقيقه لا يثبت الدين وان كانت كلمة على للوجوب والالزام
لان كلمة على يحتمل ان يكون لايجاب اداء العين ويحتمل ان يكون لايجاب الحفظ
وكونه ودعيه محكم في كونه واجب الحفظ لا واجب الاداء فيحمل على معنى الودعيه
لان في الودعيه وجوب الحفظ (قوله اي في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا
لما قبلها) اقول انما فسر بهذا التفسير لان على بمعنى الشرط لم يذكر في كتب
الحنوف ولا في براهين القرآن لكنه من قاعدة الاصول قال شيخ الاسلام اذا استعملت
في الطلاق كان بمعنى الشرط عند ابن حنيفة وقال الله تعالى حقيق على ان لا اقول ٧
على الله الا اساق وقال يسايعك بعلى ان لا يشركن بالله شيئا اي بهذا الشرط
انتهى ملخصا قال شراح البرزوي واذا استعملت على في الاستعاضات كالطلاق
والعتاق كانت بمعنى الشرط عند ابن حنيفة انتهى ساءله ان كلمة على تستعمل
على ان يكون مشرطا عند الفقهاء وفي الخلاصة تعليل الهبة بالشرط باطل
ان ذكر بكلمة ان وان ذكر بكلمة على ان كان ملائما صححت الهبة والشرط وان كان
الشرط متاخرنا صححت الهبة وبمسلسل الشرط وفي المشتق في البيع بشرط اذا باع
بكلمة على فمبطل ما ذكرنا اما اذا قال بعيت ان كان كذا فالبيع باطل سواء كان
الشرط تأميا او مزايا انتهى ملخصا واما في فتاوى ابن السجود في شرطه على خلافه

٧ فية بحث قال السيوطي
في الاتقان على حرف جر له مان
سادسها معنى الباء نحو حقيق
على ان لا اقول اي بان قارأ
ابن انتهى وفي برهان الزركشي
على معنى الباء نحو حقيق
على ان لا اقول وفي قراءة ابن
رضي الله عنه بالباء انتهى
ولم يوجد معنى الشرط

قال المصنف في الدرر في كتاب
الصلح وكلمة على وان كانت
للمعاوضة لكنها قد تكون
بمعنى الشرط كما في قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا ان لا يشركن
بالله شيئا وقد نذر العمل بمعنى
المعاوضة تحمل على الشرط
تحميها التصرفه انتهى حاصله
اذا كان مدخول على صالحا
بان يكون عوضا يحل على
معنى المعاوضة والايحتمل على
الشرط بحسب المعنى
تحميها التصرفه

وفي القهستاني في فصل اقل
المهر ان على للشرط عند
الانقضاء استعماله في معنى يفهم
منه كون ما بهدها شرطا
لما قبلها انتهى

وهو خطأ تجاوز الله عنه (قوله كما في المعاوضات المحضة) اي الخالية عن
معنى الاستساق كالبيع والاجارة والنكاح يعني اذا استعملت في البيع وغيره من
المعاوضات المحضة نحو البيع على الالف والاجارة على الالف والنكاح على
الالف يستحيل معنى الشرط لان الشرط هو التعليق بالخطر وهو لا يجري
في التملك لان تعليق التملك بالخطر لا يجوز لانه قد فوجئ بالعمل بمجازة بالاتفاق
وهو معنى الباء لوجود معنى الزوم المتاسب بين الشرط والجزاء وبين الالفاظ
تحميها للتصرف بقدر الامكان (قوله واما اذا لم يتمد معنى الشرط) كما في
الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يطل به مثل ان يقول الرجل لامرأته ان قدم فلان
فانت طالق على الف صح التعليق ولم يمنعوا المعاوضة عن صحة التعليق
لان المال تابع فيه بالشرط (قوله فكذلك عندهما) اي يحمل على العوض فيه
ايضا اي يحتمل الطلاق في مثل هذا على العوض كما لما عوضات المحضة
عندهما اذا الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضه فصار مجازا عن الباء
لان التعليق في الطلاق صحيح والمال وقع في ضمن ما يصح فيه التعليق وما ثبت
في ضمن الشيء لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المضمن (قوله ولهذا
كان لها الرجوع قبل كلام الزوج الخ) يعني اذا قالت المرأة طلقني ثلثا على الف
مثلا ثم قالت لا طلاق بل رجعت قبل كلام الزوج صح رجوعها حتى
لو طلقها بعده لا يستحق الالف اما اذا قال الزوج ابتداء طلقتك على الف كان
بمزية اليمين حتى لا يقتصر على مجلس الزوج ولا يمكن للزوج الرجوع عنه قبل
كلام المرأة وان تعليق يكون يمينا بتقدير معنى التعليق فكانه قال ان قبلت الف
فانت طالق فثبت ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى اليمين حيث يكون يمينا
من جانب الزوج (قوله وللشرط عنده عملا بالحقيقة) اي بالحقيقة الشرعية
يعني ان على في الطلاق وان ذكر فيه المال يحتمل على الشرط (قوله فني قول
المرأة لزوجها طلقني) ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما
كما في قولها بانف ويكون الواقع باينا لانه يجوز على الباء كما لو قالت طلقني ثلثا
بالف لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوعها
عن قبول المال قبل كلام الزوج كما سبق ولهذا صار باينا لان الطلاق على مال
باين ولم عليها المال عوضا عن الطلاق وصار كقوله احمل هذا المتاع الى
موضع كذا على الف درهم اي بالف درهم وكما قال طلقني وضرك على الف فطلقها
وحددها يجب تملكها حصتها من الالف كما لو قال بالف لان اجزاء العوض

ينقسم على اجزاء المعوض (قوله ولا شيء عنده) يعني اذا قالت له امرأته طلقني
ثلثا على الف درهم فطلعتها واحدة لا يجب عليها شيء من الالف ويكون
الواقع رجعا عنده حاصلا ان كلمة على في الطلاق لازوم وليس بين الواقع وهو
الطلاق وبين ما رزقها من الالف مقابلة حتى يتعقد معاوضة لانها ما جعلت
المال مقابلا للطلاق بحرف الباء حيث لم تقل بالف ولا مقابلة بينهما في الواقع
ولا يفتقر الى المال بل بينهما معاوضة لانه يجب المال عليها بقولها ثم وقع الطلاق
عليها باقائه عليها والحاصل ان التعاقب معنى الشرط والجزاء لا معنى
المعاوضة فاذا خالف الزوج لم يوجد الشرط فلم يجب عليها شيء (قوله لان اجزاء
الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط الخ) لان ثبوت المشروط بالشرط
بطريق المعاوضة ولو ثبت الانقسام لم تقدم جزء من المشروط على الشرط
فيلزم تقديم بعض المشروط على الشرط والله محال اعلم ان اجزاء المعوض ينقسم
على اجزاء المعوض بالاتفاق حتى لو قالت طلقني ثلثا بالف فطلعتها واحدة يجب
ثلث الالف عليها واجزاء لا ينقسم على اجزاء المشروط بالاتفاق حتى لو قال لامرأته
ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثنتين لا تطلق بدخول كل واحد
من الدار طلاق واحد لانه تعالى لطلقتين بدخول الدارين ودخول الدارين شرط
واحد بوقوع الطلقتين (قوله وذلك) اي بيان انقسام اجزاء المعوض على اجزاء
المعوض وعدم انقسام اجزاء الشرط على اجزاء المشروط وذلك مثل قوله تعالى
عوان بين ذلك (قوله ان ثبوت المعوض مع المعوض من باب المقابلة) والمقابلة لا تخلو
عن المساواة واذا كان كذلك يجوز توزيع اجزاء المعوض على اجزاء المعوض
اذ كل جزء من المعوض يقابل جزءا من المعوض (قوله ويمتنع تقدم احدهما
على الاخر كالتضامنين) هذا جواب سؤال مفترق قد يراه ان توزيع اجزاء
المعوض على المعوض يوجب تقديم بعض المعوض على بعض المعوض والله
لا يجوز توزيع اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لانه يوجب تقدم بعض
المشروط على الشرط فاجاب بقوله ويمتنع تقدم احدهما على الآخر حاصلا
ان تقديم بعض المعوض على بعض المعوض لا يبطل المقارنة الواقعة بين
المعوض والمعوض بخلاف تقديم بعض المشروط على الشرط لان تقديم المشروط
عليه يبطل المعاوضة الثابتة بين المشروط والشرط (قوله ومن لا ابتداء الغاية الخ)
وفي المتن من على خمسة عشر وجهها والصحيح ان لها سبعة عشر معنى لكن
بعضه مندرج في بعضه مثلا التجرد نحو اقيت من زيد اسدا على حذف المضاف

اني لقيت من لقاء زيد اسديا كانه جرد عن جميع الصفات الا عن صفة الاسدية
قاله صاحب اللباب وصاحب اللب وغيرهما وقال صاحب الارشاد قلت لبس
هذا قسما على خياله لاندراجه في الاقسام المذكورة قال الزمخشري ان
من التجريدية بانية اعتبارا لا واقع واعتضده السيد السند بان الحمل على البيان
يفوت الغرض من صنعة التجريد وهو المبالغة فالصواب انها ابتدائية وعلى
كلا التقديرين فهي داخلية فمما سبق احدها ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى
ادعى جماعة ان سائر معانيها راجعة اليه قال ابو حيان وزعم المبرد والاعفش
الصغير وابن السراج وطائفة من الحذاق والسهيل من اصحابنا انها لا تكون
الا ابتداء الغاية وسائر المعاني التي ذكروها راجعة الى هذا المعنى انتهى واليه ذهب
الزمخشري في المفصل وقال الاندلسي في شرحه انما حكم برجوعها في جميع وجوهها
حتى لا يلزم الاشتراك او المجاز وهذا شأن المحققين من النحويين في جميع تصارييف
الكلمة ويقع ابتداء الغاية في المسكان والزمان فالاول سبحانه الذي اسرى بعبد
ليل ٢ من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى والثاني قوله تعالى من اول يوم احق
ان يقوم فيه وقوله عليه السلام مطرنا من يوم الجمعة الى الجمعة وقول بعض العرب
من الآن الى الغد حكاه الاعفش في المعاني وخالف اكثر البصريين وحملوا
هذه الأدلة على حذف مضاف والتقدير في الآية من تأسس اول يوم وفي الحديث
من صلوة الجمعة وقد يكون ابتداء الغاية في غيرهما نحو انه من سليمان وقرأ القرآن
من اول سورة البقرة الى آخرها قاله الفاضل شهاب الدين في حاشية التوضيح
في النحو وعلامة من الابتدائية ان يكون الفعل الذي قبلها امتدادا واول ماله
امتداد نحو سرت من البصرة الى الكوفة ونحو خرجت من الشام الى البصرة
فان السيرة امتداد والخروج وان لم يكن له امتداد الا انه اول بماله امتداد
وقال الزركشي معنى ابتداء الغاية اذا كان في مقابليتها الى التي الانتهاء انتهى
وقال الرضي وتعرف من الابتدائية بان يكون في مقابليتها الى او ما يفيد فائدتها نحو
قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ بالله التهيء اليه فالباء هنا
افادت معنى الانتهاء انتهى وقد صرحوا في من الابتدائية انها قد تجيء
في بعض المواضع مستعمدا فيها الانتهاء لعدم القصد اليه كقوله اعوذ بالله
من الشيطان الرجيم فتأمل (قوله اذا الغاية هي النهاية ولبس لها ابتداء
وانتهاء الخ) اقول فيه بحث لان في الغاية تعريفين على ما حقق في محله الاول
ما ينتهي اليه الشيء والثاني ينتهي بضده لا يجرئه فلا يكون لها ابتداء وانتهاء

٣ السير الروحاني لبس بمقابلة
بالزمان ولذلك فبد السير
بقوله لبلا في قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبد
ليل لان المراد ههنا السير
الجسماني فليلاً مل سحر
وفي المصباح المنير سار يسير
سيرا ومسيرا يكون بالليل
وبالنهار ويستعمل لازما
ومتعديا ويقال يasar البعير
وسرته فهو مسير انتهى

والثاني ما يمتد اليه الشيء ويقتصر عليه فيكون لها ابتداء وانتهاء الاترى انك اذا قلت سرت من البصرة الى الكوفة يعتبر فعل السير ممتدا او المسافة ممتدة فيكون ابتداء السير الممتد او ابتداء المسافة الممتدة البصرة وانتهائها الكوفة ويؤيده ما ذكر في كتاب حقايق الحروف ان الى لانتهاءه ابتداء فيما يدل عليه على نقبض من يقول خرجت من البصرة الى الكوفة فن لانتهاء الغاية والى لانتهاء الغاية انتهى واما عند صاحب البديع فان من لاقل من النصف كقوله تعالى منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون انتهى فلا يكون لابتداء الغاية اقول ان الغاية نوصان غاية ابتداء وغاية انتهاء وان ابتداء الغاية بمن يكون صدر الكلام وابتداء الغاية وان انتهى اليه صدر الكلام يكون لانتهاء الغاية والقرينة دخول الى عليها (قوله ويستعمل للتبويض) قال ابن مالك في شرح التسهيل ومن للتبويض كثير كقوله تعالى منهم من كلم الله وكقوله تعالى خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع وعلامتها جواز الاستثناء عنها ببعض كقراءة عبد الله بن مسعود حتى تنفقوا بعض ما يحبون انتهى اى كقراءة عبد الله بن مسعود في قوله تعالى ان تنالوا البر حتى تنفقوا مما يحبون بعض ما يحبون وما ذكره ابن مالك من ان من تأتى للبعض ليس متفقا عليه وانت عرفت قبل ان المبرد والاختفش الصغير وابن السراج وطائفة من الخناني والتسهيل من اعجابنا انها لا تكون الا لابتداء الغاية وان سائر المعاني التي ذكرها راجع الى هذا المعنى ويؤيده ما قاله الزركشي الثالث التبويض ولها علامتان ان يقع بعض موقعها وان يتم ما قبلها ما بعدها انتهى ويؤيده ايضا ما قاله الرضى وتعرف من التبضية بان يكون هناك شيء ظاهري هو بعض الجور من كافي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة او مقدر ونحو اخذت من الدراهم اى من الدراهم شيئا انتهى لان العلامة قرينة المجاز وان كان معناها لما احتاج الى القرينة (قوله وعليه المحققون) كابن مالك وفخر الاسلام وغيرهما قال فخر الاسلام واما من فلان تبويض هو اصلها ومعناها الذي وضعت له لان الاشتراك خلاف الاصل وقد ذكرنا مسائلها في قوله اعتق من عبيدى من شئت وما يجري مجراه ومساائلها كثيرة انتهى فعمل ان بعض الفقهاء من المحققين قالوا انها في التبويض حقيقة واليه ما فخر الاسلام (قوله ورد باطابق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية) اعلم ان المحققين من النحويين اطبقوا على انها حقيقة لابتداء الغاية والمعاني كلها راجعة الى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم

دليل على ان الدراهم ابتداء غاية اخذك كما ان قولك سرت من البصرة دليل على
 ان البصرة ابتداء غاية سيرك الا انها اذا استعملت في الدراهم يفيد التبعض
 لانه ممكن فيها لا كلها وفي البصرة لا يفيد التبعض لانه غير ممكن فيها لان السير
 ممتد (قوله) واول قيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبعض مع رعاية معنى الابتداء
 لم يبعد) اقول يمكن ان يعارض بان يقال ان هذه الرعاية معتبرة عند من خص الوضع
 لابتداء الغاية من النجاسة ايضا كما في قولك اخذت من الدراهم فلا وجه لقول المص
 انها في العرف الغالب الفقهي مع رعاية معنى الابتداء الخ ولما اضطر الاصوليون
 في جواب الرد قال صاحب الكشف في جواب الرد ذكر بعض الحواشي
 انها وضعت للتبعض في موضع التبعض ولا ابتداء الغاية في موضعها (قوله
 و بمعنى الباء نحو ينظرون من طرف خفي) حكاه الاخفش والبعوي عن يونس
 وجعل ابن ابيان يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقوله من كل امر سلام
 وموافقة الباء من عند البصريين وقيل عند بعض الكوفيين قال ابن هشام والظاهر
 انها للابتداء في نحو ينظرون من طرف خفي وقال الدماميني ان اريد كون الطرف
 آلة فمن بمعنى الباء كما قاله يونس وان اريد ان الطرف وقع ابتداء النظر منه
 فن لا ابتداء الغاية لا بمعنى الباء فهما معنيان متغايران مذكوران الى ارادة المستعمل
 فتأمل انتهى اقول وجه التأمل اشارة الى ضعفه لان من موضوعه لابتداء الغاية
 وان احتمل على معناها فلا يحمل على المجاز ويؤيده ما قاله ابو حيان ولا حاجة لما قاله
 يونس اذ يحتمل ان يكون فيه من لابتداء الغاية اي ابتداء نظره من طرف
 خفي انتهى وابن هشام هذا حذوه (قوله ويستعمل صلة) اي زائدة نحو
 ما جاءني من احد اي زائدة لتأكيده النص على العموم وانما قال زائدة لانك
 لو اسقطت من لبق العموم على حاله لان احد لا يستعمل في النفي والتثنية والاستفهام
 الا للعموم وقد اجتمعت المعاني الثلاثة نحو قوله تعالى ما يود الذين كفروا
 من اهل الكتاب ان ينزل عليهم من خير من ربكم فالاولى للبيان لان الكافرين
 نوعان كتابيون ومشركون والثانية مزيدة لدخولها على النكرة المنفية والثالثة
 لابتداء الغاية وقوله تعالى تجري من تحتها الانهار يحلون فيها من اساور من ذهب
 فالاولى لابتداء الغاية والثانية لبيان الجنس اوزائدة بدليل قوله تعالى وحلوا اساور
 وانثالث لبيان الجنس او التبعض وقوله تعالى ينزل من السماء من جبال فيها
 من برد فمن الاول لابتداء الغاية اي ابتداء الازال من السماء والثانية للتبعض
 اي بعض جبال منها والثالث للبيان لان الجبال يكون بردا او غير برد كذا

في الزركشي (قوله بخلاف ما جاءني من رجل) يعني ان من ههنا ليست زائدة
 لان من الداخلة على نكرة لا تختص بالنفي نحو ما جاءني رجل الا ترى انه قبل دخول
 من يحتمل نفي الواحد ونفي الجنس على سبيل العموم ولهذا يصح بل رجلان وبعد
 دخولها يمنع ذلك ويصير نصا في نفي الجنس على سبيل العموم وتحقيقه ما قال
 ابو جعفر بن زيد انك اذا قلت ما جاءني رجل فانه يحتمل ثلثة معان احدها
 ان يريد ما جاءني رجل واحد بل اكثر من واحد والثاني ان يريد ما جاءني رجل
 من قوته ونفاته بل جاءني الضعفاء والثالث ان يريد ما جاءني واحد ولا اكثر من ذلك
 انتهى اقول ما ذكره المصنف من تفسير المعنيين خلاف ما نص عليه سبويه
 من تساويهما قال الضعفاء وهو الصحيح عندي وانها مؤكدة في موضعين فانها
 لم تدخل على ما جاءني رجل الا وهو يراد به ما جاءني احد لانه قد ثبت فيها تأكيدها
 لاستغراق مع احد ولم يثبت لها استغراق فيحمل هذا عليه فلهذا كان مذهب
 سبويه اولى قال و اشار الى ان المؤكدة يرجع بمعنى التبعض فاذا قال ما جاءني
 من رجل فكأنه قال ما جاءني بعض هذا الجنس ولا كله وكذا ما جاءني احد
 اي بعض من الاحدين انتهى اعلم ان الزائدة لها ثلثة شروط عند الجمهور واما
 عند الاخفش والكسائي وهشام فيجوز مطلقا سواء كان في النفي او الاثبات كقوله
 تعال بكفر عنكم من سيئاتكم ويغفر لكم من ذنوبكم والمراد الجميع بدليل ان الله
 يغفر الذنوب جميعا اقول هذا يؤيد قول سبويه لانه لو لم يكن زائدة في النفي في قوله
 ما جاءني رجل لكان الزيادة في الاثبات معارضا فوجب حمله على الزيادة فعلا
 للمعارض فتأمل فان اردت تفصيل شروط الزيادة فاستمع لما ينلي عليك فانه نافع
 احدها ان يسبقها نفي باي اداة كانت وانتهى بلا واستفهام بهل خاصة وفي الحاق
 الهمة بها نظرا قال ابو حيان في الارشاف واما الاستفهام فليس عاما في جميع
 ادواته انما يحفظ ذلك مع هل في جميع ما ورد في النفي نحو هل في الدار من رجل وقوله
 تعال هل تحسن منهم من احد وفي الحاق الهمة بهل نظرا ولا تحفظه من اسان
 العرب واوقلت كيف تضرب من رجل او كيف خرج من رجل او اين تضرب
 من رجل او متى تقوم من رجل لم يجز وقلنا اذا كانت للنفي المحض جاز دخول
 من فتقول قلنا بآتي من احد في معنى ما أتى من احد انتهى وقال الازهرى
 ولعل الفرق ان هل اطلب التصديق دائما انتهى قلت ان هل يستعمل في النفي
 التصديقي نحو هل من خالق غير الله لان خالق مبتدأ وغير الله نعته على المحل
 والخبر محذوف تقديره انكم رابض برزقكم الخبر المقتضى لان هل لا تدخل على مبتدأ

مخبر عنه بفعل على الاصح فيكون من زائدة ومجرورها المنكر مبتدأ مخصصا بالاعت
 قيد محل من في النفي وفي غير النفي في هل يدخل اطارا للباب والثاني ان يكون
 مجرورها نكرة والثالث ان يكون مجرورها المنكر اما فاعلا نحو ما يأتى بهم من ذكر
 او مفعولا به نحو هل تحس منهم من احد او مبتدأ كما سبق واجاز بعضهم زيادتها
 بشرط تنكير مجرورها فقط نحو قد كان من مطر واجازها الاخفش والكسائي
 وهشام بلا شرط مطلقا كما سبق وقال الفاضل الدماميني في شرح المسهيل
 قال ابو حيان وتزاد في ظرف ومصدر ا تسع فيهما نحو ما سير من سير وما صيد عليه
 من يوم قلت فهما داخلان في المفعول به اذ كل منهما عند ملاحظة الاتساع
 واعتباره مفعول به انتهى فيه بحث قال ابن هشام وكان وجه زيادتها في المفعول
 معه والمفعول لاجله والمفعول فيه انه في المعنى بمنزلة المجرور جمع وباللام واني
 ولا تجامه من ولكن لا يظهر في المفعول المطابق وجه وقد خرج عليه ابو البقاء
 ما فرطنا في الكتاب من شيء فقال من زائدة للتأكيدي في موضع المصدر اي تفرط بها
 نحو لا يضركم كيدهم شيئا اي ضرا فلا يكون مفعولا به لان فرط انما يتعدى
 اليه بفي وعدى بها الكتاب انتهى قلت ومن هذا ظهران لا وجه في تخصيص زيادة
 من الى مفعول به بل يزداد الى المفعول المطلق قال ابن مالك وربما دخلت على حال
 قال ابو حيان في الارتشاف وفي اول ظننت ما ظننت من احد يفعل ذلك وفي اول
 اعلمت نحو ما اعلمت من احد زيدا مسافرا وفي ثاني اعطيت وفي اوله نحو ما اعطيت
 من درهم احدا وما اعطيت من احد درهمي وانما زيادتها في المفعول الثاني
 في غير هذه الافعال فلا يجوز عند كثير النحويين ولهذا قال البيضاوي وقرئ في قوله
 تعالى ما كان لنا ان نتخذ من ذوات من اولياء نتخذ بالبناء للمفعول من اتخذ الذي له
 مفعولان كقوله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا ومفعوله الثاني من اولياء ومن للتبعض
 انتهى وباقي التفصيل في النحو (قوله وحتى للغاية) وفي المعنى حتى حرف لاحد ممان
 ثلاثة انتهاء للغاية وهو الغالب والتعليل وبمعنى الا انتهى قال فخر الاسلام هذه كلمة
 اصلها للغاية في كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف لا يسقط عنها ذلك الاجازا
 ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وقد وجدناها يستعمل للغاية لا يسقط عنها
 ذلك فعلنا انما وضعت له فاصلها كمال معنى للغاية فيها وخلوصها لذلك
 بمعنى الى انتهى اعلم ان الفرق بين حتى الجارة والى من وجوه قال السخاوي حتى
 اذا كانت جارة وافقت الى في انها غاية وخالفتهما في ثلاثة اشياء احدها انها لا تدخل
 على المضمر فلا يقال ٢ حناه كما يقال اليه والثاني ان فيها معنى الاستثناء وليس ذلك في الى

٣ وحتى وحشاك بخلاف
 الى فانه يقال الى واليك واليه
 خلافا للكوفيين والمبرد واما
 قوله * انت حتناك تقصد كل
 فنج * ربحي منك انما
 لا تجب فضرورة منه

والثالث ان الى تقع خبرا المبتدأ كقوله تعالى والامر اليك وحتى لا يكون كذلك
قال الاندلسي ومما انفارقها ان ما قبل حتى يجب ان يكون جنسا كقولك قام فتعوم
حتى زيد ولو قلت قام زيد حتى عمر ولم يبرز ومنهم من جوز وقوعه بعد مفرد كقولك
صمت النهار حتى الليل وصمت رمضان حتى الفطر لكن الظاهر انه لم يدخل
ما بهما فيها قبلها من جهة التسرع والافلو قال سرت النهار حتى الليل لكان الظاهر
انه سار الليل ايضا انتهى قال ابن وحي لا يمكن الاستدلال بقوله صمت النهار حتى الليل
على وقوع حتى بعد مفرد لان المراد به صمت ساعات النهار اما بتقدير المضاف
او بتقدير الاجزاء الاعتبارية مثل اشتريت العبد كله انتهى فيه بحث لان النهار
معار للصوم لا يجوز اعتبار الساعات بتقدير المضاف او بتقدير الاجزاء والايحوز
اطلاق الصوم في بعض ساعات النهار مع عدمه في بعضها كاشتراء بعض العبد
وهو محال مع انه صرح في شرحه للمعنى بقوله انه اراد بالمسجوق بذى اجزاء ان يذكر
قبل حتى صريحا ذوا اجزاء فلا يكتفى بالتقدير والدلالة انتهى وقال ابن القواس
في شرح الفية ابن معط حتى وان شاركت الى في الغاية يخالفها في اوجه احدها
ان يكون المجزور بها يجب ان يكون آخر جزء مما قبلها او ملاقي الآخر نحو اكلت
السمكة حتى رأسها ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى نصفها اولى ثلثها
والثاني ان ما بعد حتى لا يكون الامن جنس ما قبلها فلا تقول ركبت الخيل حتى
الجار ولا يلزم ذلك في الى تقول ذهب الناس الى السوق والثالث ان حتى لا تقع
مع مجزورها خبر المبتدأ بخلاف الى والرابع انها تختص بالظواهر بخلاف الى انتهى
قال ابن مالك في التسهيل ابدال جاء حتى عينا لغته هذيلية قال ابن قاسم بها
قرأ ابن مسعود عتي حين وسمع عمر رضي الله عنه رجلا يقرأ عتي حين فقال من اقرأك
قال ابن مسعود فكاتب اليه ان الله انزل القرآن عريه انزله بلغة قريش فلا تقرأ الناس
بلغة هذيل والسلام انتهى اراد عمر رضي الله عنه التعمير بضم العين لابن مسعود لانه
هذلي كانه اقرأه على لحنه قال في التعليق وفي السبب قال الفراء حتى لغة قريش
ونجى العرب الاهذيل وثقيفا فانهم يقولون عتي قال وانشدني بعض اهل اليمامة
لاضع الولد ولا اصلي * عتي اري جلها تولى (قوله سواء كان جزءا منه) اى سواء كان
ما بعد حتى جزءا مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها اعلم ان مذهب اكثر النحاة
ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبله فيكون غاية كما في الى في قولهم اكلت السمكة
حتى رأسها لم يؤكل الرأس وان كان جزءا متصلا لان الاصل في الغاية ان لا يكون
داخلا في المقيا وذهب الشيخ عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها

نص عليه في المقصد ففسال ويكون ما بعد حتى داخلا فيما قبله الا ترى انك
 منطلقات اكلت السمكة حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا
 قولك ضربت القوم حتى زيدا المعنى ان زيدا قد ضربته وتابعه في ذلك صاحب
 المفصل وقال ومن حقها ان يدخل ما بعدها فيما قبلها في مسئلتى السمكة
 والبارحة قد اكل الرأس ونيم الصباح وذلك لان الغرض ان ينقض الشيء الذي
 تعلّق به الفعل شيئا فشيئا حتى تأتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند
 الرأس لا يكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى
 نصفها حاصله ان الغرض من وضع حتى ان يكون فعلها مما ينقض شيئا فشيئا حتى
 يؤتى آخر جزء منه او ما يلاقي آخره بخلاف الى اذا ليس الغرض منها الا ان يدل
 بها على الانتهاء فقط اقول مذهب الشيخ عبد القاهر وصاحب المفصل
 يخالف مذهب سيبويه والفراء والعلب قال ابن مالك اذا قلت ضربت القوم
 حتى زيدا فيحتمل كون زيد مضروبا انتهى الضرب به ويحتمل انه انتهى
 الضرب عنده فلا يكون مضروبا اشار اليه سيبويه والفراء والعلب انتهى
 وقالت المغاربة ان لم تذكر قرينة الخروج حكم بالاول وقال الفاضل الدمايني
 والخريز في الدخول والخروج انه ان قامت قرينة الدخول نحو حتى نعله القاها
 وقرينة الخروج نحو صمت حتى يوم العيد عمل بمقتضاها والاحكام بالدخول
 خلا على الغالب وعلى اختها العاطفة وعلى المعنى فانها انما يذكر غالبا للاعلام
 بان ما بعده بالحكم اولى فانظرك بغيره نحو قدم الخراج حتى المشاة وان ما بعدها
 ثبت له الحكم فكيف لا يثبت لغيره فهو مات الناس حتى الانبياء انتهى وبحرورها
 في الغالب آخر نحو حتى رأسها او متصل باخر نحو حتى مطلع الفجر فلا يقسم
 سرت البارحة حتى نصفها لان النصف ليس باخر ولا متصل بالآخر قالته
 المغاربة وهو مذهب السكاكي حيث قال في قسم البحر من المفتاح وحتى بمعنى الى
 الا انه يجب ان يكون ما بعدها آخر جزء من الشيء او ما يلاقيه وان يكون
 داخلا في حكم ما قبلها وان يكون فعلها مما ينقض شيئا فشيئا انتهى (قوله)
 والثاني نحو حتى مطلع الفجر اي ما لم يكن بعد حتى جزاء ما قبلها بل ملاقيا
 لا آخر جزء ولا يجوز سرت البارحة حتى نصفها او ثلثها كذا قالت المغاربة
 وتوهم ابن مالك ان ذلك لم يقل به الا الزحشسرى واعترض عليه بقوله عنت
 ليلة فازالت حتى نصفها فقلت بؤسا هذا ليس بعمل الاشتراط ان لم يقل
 فازالت تلك الليلة حتى نصفها وان كان المعنى عليه ولكنه لم يصرح به فالتفصيل

قال الشاعر * التي الصيغة
 كي يخفف رحله * والراد
 نختي نعله القاها * بجر نعله
 سله

في المعنى وشروحه اقول يؤيد هذا قول من قال ان الاصل في الغيبة ان لا يكون داخلة
 في المغيب لان سلام الملائكة ينتهي عند ظلموع الفجر على ما روى في حديث ابن
 عباس ان جبرائيل عليه السلام ينزل ليلة القدر في مكبة من الملائكة ومعه لواء
 اخضر يركزه فوق الكعبة ثم تتفرق الملائكة في الناس حتى يسلموا على كل قائم فاهد
 وذاكر وراكم وساجد الى ان يطلع الفجر (قوله وقد يكون باطنية) اي وقد يستعار
 للعطف لما بين الغيبة والعطف من المناسبة لان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا
 الغيبة يعقب المغيبا ويرتب عليه (قوله بلا سقوط معنى الغيبة) الا ترى انك تقول جاءني
 القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيد او صرت بالقوم حتى زيد انت عرفت قبل ان حتى
 اذا عطفت على مجرور اعيد الجار فرقا بينهما وبين الجارة ذكره ابن الجبار واطلقه
 وقيدته ابن مالك بان لا يتعين كونها للعطف نحو مجبت من القوم حتى بينهم
 قال ابن هشام وهو حسن قال ويظهر لي ان الذي لحظه ابن مالك ان الموضع
 الذي تصلح ان تهمل فيه الى محل متى العاطفة فهي فيه محتملة للجارة فيها ج
 حينئذ الى اعادة الجار عند قصد العطف نحو اغتكتفت في الشهر حتى في آخره
 وزعم ابن عصفور ان اعادة الجار مع حتى حسن ولم يوجبها واجبة كما سبق
 ومعنى الغيبة في العطف باق لان معناها ان يهمل القوم ينتهي بزيد ومروى
 بالقوم ينتهي بزيد ورؤيتي ينتهي ايضا بزيد لكن الفرق بين العاطفة والجارة
 قال ابو حيان لا يشترط في نالي الجارة ان يكون بعضها او بعض بقلا ف العاطفة
 فانه شرط فيها انتهى قال الدماميني ان الجارة التالية لما يفهم الجمع لابد ان يكون
 مجرورها بعضها او بعض انتهى وجوابه ان ما ذكره ابو حيان قول البعض
 وما ذكره الدماميني قول البعض الاخر فاختر كل واحد منهما قولاً لكون كل
 واحد منهما غير متفق عليه (قوله افضل الاجزاء او اخس الاجزاء) يعني كون
 حتى للعطف مخالفاً لسائر حروف العطف لان ما دخل عليه معنى يجب ان يكون
 اما افضلهم نحو مات الناس حتى الانبياء او ادونهم نحو قدم الحجاج حتى المشاة
 ولهذا اوجب فيه التعظيم او التحقير لان الشيء اذا اخذ من ادناه كان اعلاه غاية
 وطرفا كالانبياء غاية جنس الناس واعلى طرفه واذا اخذ من اعلاه كان الادنى
 غاية وطرفا له كالمشاة للحجاج لان اعلاه الركب وادناه المشاة ونظير الارذل المشهور
 قواهم جاء الربيع وانه المرعى اسئت الفصال حتى القرعى الاسنة ان العدو
 نشاطا ومرحاً وهو ان يرفع يديه ويطرحهما متا في حالة العدو والقرعى جمع
 قرى وهو شرايبض يخرج بالفصال هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي

ان يتكلم بين يديه لعل وقدره ومعناه ان الفصلان استثنوا حتى الذي به قرع لا يقدر
 على العدو ومع هذا ايمتن اي عدى عدوا قويا جعل حتى عطفها هو غاية فكانت
 حقيقة فاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية كالى فانها خالصة للغاية لانها
 غير مستعملة في غيرها ومنه نحو زارك الثامن حتى الجماعون وقد اجتمعوا في قوله *
 فهورناكم حتى الكفاة فانكم * تخشوننا حتى بنينا الاصاغرا * والكفاة هلى
 وزن الغزاة جمع كلى وهو الشجاع قال الجوهرى كانهم جمعوا كما ميا مثل قاض
 وقضاة انتهى (قوله فلا يجوز ان يكون طرفى الشيء من غيره الا ترى انك لو قلت ضربت
 حتى جارا لانه لا يجوز ان يكون طرفى الرجل حتى هند) ولا يجوز ضربت القوم
 حتى جارا جعلت الجمار طرفا للقوم وهذا لا يجوز وكذا جاني الرجال حتى
 هند وعلى هذا قال مشايخنا لو قال اعتقت عبيدى حتى فلانة لجاز يته اوقال
 اعتقت امائى حتى فلانا لعتقه لم يعتق من دخل عليه كلمة حتى لان العبيد والاماء
 جنسان فلا يكون ما بعد حتى داخلا فيما قبله فلا يقع فعل الاعتناق عليه
 ولو قال اعتقت مباركا حتى سالما لم يعتق سالما لانه ليس بجزء مبارك ولو قال
 مكان حتى الى يعتق الكل في هذه المسائل جزيما لا مكان ان يكون الى بمعنى مع
 نحو قوله تعالى ولانا كلوا اموالكم الى اموالكم اي مع اموالكم اعلم ان قول المصنف
 فيجب كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه الى قوله مات الناس حتى الانبياء
 موافق لما قال الرضى قال والذي ارى ان حتى لا مهملة فيها بل حتى العاطفة
 تفيد ان المعطوف بها هو الجزء الفائق اما في القوة او في الضعف على سائر اجزاء
 المعطوف عليه وقد يكون تعلق الفعل العامل في المعطوف عليه والمعطوف بما
 بعد حتى اسبق من تعلقه بالاجزاء الاخر كقولك توفي الله كل ابلى حتى آدم
 وقد يكون تعلقه به في اثناء تعلقه بتلك الاجزاء نحو مات الناس حتى الانبياء
 والمقصود ان الترتيب الخارجى غير معتبر فيها ايضا كما لا يعتبر فيها المهلة بل المعتبر
 ترتيب اجزاء ما قبلها ذهنا من الاضعف الى الاقوى كما في مات الناس حتى الانبياء
 ومن الاقوى الى الاضعف كما في قدم الحاج حتى المشاة انتهى ولما قال ابن هشام
 في المغنى الثانى من اوجه حتى ان يكون ما طرفة بمنزلة الواو الا ان بينهما فرقا
 من ثلاثة اوجه احدها ان المعطوف حتى ثلاثة شروط احدها ان يكون ظاهرا
 لامضرا كان ذلك من شروط مجرورها ذكره ابن هشام الخضر اوى ولم اقف
 عليه لغيره والثانى ان يكون اما بعضا من جمع قبلها كقدم الحاج حتى المشاة
 او جزاء من كل نحو اكلت السمكة حتى رأسها وكثر نحو اعجبني الجارية حتى حديثها

ويستنع ان يقول حتى ولدها بالشا لث ان يكون غاية لما قبلها من امان في زيادة
او نقص فالاول نحو موات الناس حتى الانبياء والثاني نحو زارك الناس حتى الحمارين
انتهى ملخصا قال في التعليق مقتضى هذا ان لا ترتيب فيها ولا مهلة وصرح
ابن الحاجب بان حتى مثل ثم فيعيد الترتيب والمهلة قال الجزولي والمهلة في حتى
اقل منها في ثم فهي متوسطة بين الغاء التي لامهلة فيها وثم المفيدة للمهلة وحكي
ابن مالك في التسهيل الخلاف في افادتها الترتيب وجعل القول بعدم افادته له هو
الاصح انتهى ملخصا وقال ابن قاسم في شرح التسهيل فهو اي حتى كالواو
عند الجمهور قال المصنف يعني ابن مالك ومن زعم انها يقتضي الترتيب في الزمان
فقد ادعى ما لا دليل عليه وفي الحديث كل شيء بقضاء الله حتى الفجر والكس
وليس في القضاء ترتيب وانما الترتيب في ظهور المتضادات انتهى فكماله اراد بقوله
ومن زعم انها الخ ارد على ابن الحاجب فانه قال في شرح كافيته وحتى مثل ثم
يعني في الترتيب والمهلة (قوله قيد دخل على مبتدأ مذكور الحسب
اي تدخل كلمة حتى على جملة مبتدأة) يعني لكونه حرف ابتداء يقع بعد ها
الجملة لا لعطف قال ابن هشام انها لا تعطف الجمل وذلك لان شرط
معطوفها ان يكون جزأ مما قبلها او يكبر منه ولا يتأني ذلك الا في المفردات هذا هو
الصحيح انتهى هذا موافق لقول المصنف وقد يكون ابتداء الخ اقول فيه
بحث قال علم الدين الاورقي في شرح المفصل واكثر ما يعطف بحق الجمل والعطف
بها في الاسماء المفردة قليل انتهى وقال القاسم في الرضى ويجوز ان يكون حتى
بعطف الجملة على الجملة نحو نظرت حتى ابصرته ويجوز ان يقال حتى في مثله
ابتدائية وانها لا تعطف الجملة ابدا انتهى لكن المصنف قلنا ابن هشام واخر
كلام الرضى وعندى يجوز ان يكون عاطفة بناء على ما سبق وعلى ما نقل شراح
المعنى عن الجرمي بوقوعها عاطفة للجمل وعلى ما قال ابن السيد في قول اخرى
القبس سرية بهم حتى بكل مطبقهم الخ ان جملة بكل مطبقهم معطوفة بحق
على سرية بهم انتهى وقال السبوطي وزعم الجرمي انها في البيت عاطفة
وان اقترنت بالواو كما اقترنت لكن بالواو وهي عاطفة انتهى (قوله نحو خرجت
النساء حتى هذه خارجة الخ) اقول انما اتى الخبر من جنس الفعل المتقدم لانه
اوتى من غيره لم يفد قال الرضى يلزم في الجملة الاسمية التي تدخل عليها حتى
الابتدائية ان يكون خبر المبتدأ من جنس الفعل المتقدم نحو ركب القوم حتى
الامير راكب واوقلت حتى الامر ضاحك لم يفد انتهى (قوله واهذا جاز ادخال

٧ بكسر السين المهملة وسكون
الياء آخر الحروف من اسماء
الذنب

(واو العطف عليها) اى ولاجل دخول كلمة حتى على جملة مبتدأة لا للعطف
 المستأنف ما بعدها جاز ادخال واو العطف عليها ولو كان حرف عطف
 قطعها كما في قولك ضربت القوم حتى زيدا لم يجوز دخول حرف عطف آخر
 عليها الا ترى لا يجوز ان تقول ضربت القوم وفعمرا فان قبل ولكن مع الواو
 هي العاطفة والواو زائدة كما زيدت ثم لما دخلت عليها الفاء كما في قول زهير
 * فثم اذا اصبت اصبت غاوية * وصححه ابن عصفور قال وعليه ينبغي
 ان يحصل منه ذهب سبويه والاختفاء لانها قالوا انها من خروف العطف
 ولما مثلا العطف بها مثله بالواو وما ذهبوا اليه من ان الواو هي العاطفة
 ولكن مخصصة للاستدراك باطل والدليل على ذلك ان الواو اذا عطفت مفردا
 على مفرد شركت بينهما في الاعراب ومعنى ولكن مخالف لما قبلها في المعنى
 فدل ذلك على ان لكن هي العاطفة وان الواو زائدة مثلها في قول الشاعر
 * ولما رأى الرجن ان ليس فيهم * رشيد ولانه اخاه عن الغدر * وصوب عليهم
 تغلب ابنه وابل * وكانوا عليهم مثل راعية البكر * يريد صوب عليهم بالواو
 وقول الآخر انشده الفراء * وان رشيدا وابن مروان لم يكن * ليفعل حتى
 يصدر الامر مصدرا * قلت المذهب المنصور انها ليست بعاطفة وان العطف
 للواو عطف مفرد على مفرد وهو مذهب يونس والمذهب الآخر انها
 ليست بعاطفة وان العطف للواو ايضا الا انه من عطف جملة على جملة وهذا
 اختيار ابن مالك فانه قال في شرح التسهيل هي عند يونس حرف استدراك
 لا حرف عطف فان وايها مفرد معطوف فعطفه بواو قبلها ولا بد قبل المفرد من
 الواو نحو ما قام سعد ولكن سعيد ولا تزر زيدا ولكن عمرا ولو كانت لكن عاطفة
 لا يستغنى عن الواو كما استغنى بيل وغيرها وما يوجد في كتب النحويين من نحو
 ما قام سعد لكن سعيد ولا تزر زيدا لكن عمرا فن كلامهم لامن كلام العرب
 ولذلك لم يثل سبويه في امثلة العطف الا بواو وهذا من شواهد امانته وكما
 عدلته لانه يجيز العطف بها غير مسبوقه بواو وترك التسهيل به لثلا يعتقد انه
 مما استعملته العرب ومع هذا ففي المفرد الواقع بعد ولكن اشكال لانه ما قرره
 معطوف بالواو مع انه مخالف لما قبلها وحق المعطوف بالواو ان يكون موافقا
 لما قبلها فالواجب ان يجعل من عطف الجمل ويضم له عامل كانه قال ما قام سعد
 ولكن قام سعيد ولا تزر زيدا ولكن زرع عمرا لان الجمل المعطوف بالواو يجوز
 كونها موافقة ومخالفة فالموافقة نحو قام زيد وقام عمرو والمخالفة نحو قام زيد ولم يقم

عجروا تهى كلام ابن مالك وهذا بكثر الخويين منهم الفسارسي ان لكن
لا يكون حاطفة الا اذا لم يدخل عليها الواو وعند ابن بكستان ان لكن حاطف
والواو زائدة غير لازمة وعند ابن عصفور لكن حاطفة والواو زائدة لازمة وبقي
التفصيل في المعنى وشروحه (قوله كافي قول امرئ القيس) مطووت بهم حتى
تكل عز بهم * وحتى الجياد ما يقدن بارسان * فالجياد مبتدأ وما يقدن خبره
والواو داخلة على حتى وهي ليست بعا طقة ولو كانت حرف عطف لم يجوز
دخول حرف عطف عليها كما سبق كذا في الكشف والخووي يروي سريت بهم
حتى تكل مطبوع كما اورده صاحب المعنى و يروي مطووت بهم حتى تكل عزتهم
بصدر البيت من الطويل لامرئ القيس من قصيدة نونية مطبوعها * ففانك
من ذكرى حبيب وعرفان * ورسم عفت اياته منذ ازمان * انت حجج ابدى
عليها فاصبحت * كخط الزبور في مصاحف رهبان * فسحت دموعي في الداء
كالها * كل من شبيب ذات سحر و قهتان * اذا المرء لم يخزن عليه لسانه * فليس
على شيء سواه بخران * وفتيان صدق قد بعثت بمسحرة * فقاموا جميعا بين
عاش وسكران * مطووت بهم حتى تكل عزاتهم * وحتى الجياد ما يقدن بارسان *
وحتى ترى الجون الذي كان باديا * عليه عواف من نسور وعقبان * ومعنى
سريت بهم اي حلتهم على السري وهو سير الابل في الليل والسياء للتعبية
اي اسر بهم ومعنى مطووت بهم اي حلتهم على المطو وهو مد السير وابعد
السفر والمعنى مددت بهم في السير والمطو المد يقال مطووت بالقوم مطووا اذا
مددت بهم في السير قال الاصمعي المطية التي تمط في سيرها قال وهو مأخوذ
من المطوأي المد قال ابو زيد يقال منه امطيتها اي اخذتها مطية وقال الامرئ
امطيتها اي جعلناها مطايا والقراءة جمع غاز والضمية ما تد الى فتان صدق وعلى رواية
عز بهم كما اورده المص جمع غاز وسمع من فيه من العزور والمراد الافراس العاز
لقوتها وجودتها لكن المناسب بمصراع الثاني فتور الفزاة لا فتور الافراس
فتأمل قوله تكل بفتح حرف المضارع وكسر الكاف من الكلال وهو الفتور
والضعف والمعنى حتى تعب قوله الجياد الفرس الاصيل والقوى قوله
ما يقدن من القود وهو الجر قوله والارسان جمع رسن وهو الحبل والسياء
متعلقة يقدن ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه محال والتقدير يقدن مستعملات
بارسان والمعنى انها تساق معطلات دون حساب لبعدهم الغزو وافراط الكلال
والمعنى على نسخة المصنف مددت القوم حتى تكل افراسهم القوية وحتى

٧ ان كان خطا بالى خازن جهنم
وان كان خطا بالى مع اعوانه
يكون خطا بالى الى الجمع بصيغة
الاثنين وان كان خطا بالى الى
المليكين يكون حقيقة كذا
في برهان السيوطي

٦ هذه الرواية غريبة
لم اطلع عليها قبل الا
ان كان قفا منونا يجوز على
القياس كما قال ابن هشام في شتا
في قول الشاعر جاك ٢ سلمان
ابوها شتا فقد غدا سيدها
الحارث شرحه جاء فعل ماض
كسلمان جار ومجرور وعلامة
الجر الفتح لانه لا ينصرف
وانما افردت النكاف في الخط
ليأتى الانماز ابوها فاعل
والضمير لامرأة قد عرفت
من السياق شتا فاعل
من شام البرق يشبهه ونونه
لأن كبد كتبت بالالف على
القياس سيدها نصب بشيم
كما تقول انظر سيدها
والحارث فاعل غدا انتهى
كلام ابن هشام

٢ الاتصال للالف يجوز نحو
بالحق الجار كما يجوز الانفصال
في جاك سلمان

الجسادهم يقدر بالرسن ان كان مازائدة او المعنى مددتهم حتى صارت جنادنا
ما يقدر بالرسن بل صارت معطلات تساق بالاحمال قال التبريزي في شرح
الاسباب معنى البيت سرى بهم حتى كبت الجباد من تعب السير وضعفت حتى
لا يمكن ان تقاد بالجمال وقد اورد المصنف مطامع القصيدة في منذ بلفظ * وريغ
عفت آثاره منذ ان ما ان * قوله قفا خطا بال لاثنين والمراد واحد ومن حالتهم
ان يخطا بالواحد بصيغة الاثنين كما في قوله تعالى القياص في جهنم وراية التكرير كانه
قال قف قف ويقال ٦ الالف ليست للثنائية وانما هي مبدلة من نون التأكيد المتخفة
اللاحقة بآخر الامر واصلة فقف وعرفان بمعنى معرفة ورسم اثر عفت درست
ايانه علاماته حجج سنون زبور كتاب سميت جرت شعيب بوزن عظيم الرواية
سمع صب تهتان سيلان شجرة السمحر الاعلى عاث مفسد مطوت مددت
في السير قال السيوطي وحتى هنا حرف غايبة يقع بعدها الجمل المستأنفة
لا طرفة لمصاحبها الواو العطف ولا جارة لرفع الجباد بعدها وهو مبتدأ وخبره
ما يقدر انتهى (قوله او مقدرة اي مقدر الخبر) الظاهر ان يقول او مقدرا بمعنى
تدخل كلمة حتى على جملة مبتدأة فان كان الخبر مذكورا فهو خبره والا فيجب
اثباته من جنس ما قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع على احتمال
ان ينسب الاكل الى المتكلم او الى غيره اعني حتى رأسها مأكول او مأكول غيري
فيكون اخبارا بان رأسها مأكول ايضا كذا في البردوي اقول فيه بحث لان
تقدير الخبر من جنس ما قبلها في هذا المثال ليس بواجب عند الحاشية قال ابن
هشام في المغني وقد يكون الموضع صالحا لاقسام حتى الثلاثة كقولك اكلت السمكة
حتى رأسها فذلك ان تخفض على معنى الى وان تنصب على معنى الواو وان ترفع
على الابتداء وقد روي بالوجه الثلاثة (قوله عمتهم بالندي حتى غواتهم فكنت
مالك ذي غي وذى رشدا انتهى) اورده شاهدا على جواز الوجة الثلاثة المذكورة
فانه روى غواتهم بالخفض والنصب والرفع قال ابن قاسم العطف في البيت
لغة ضعيفة والرفع بالابتداء اجازه بعض الكوفيين ومذهب البصريين انه لا يجوز
الا اذا كان ما بعده يصلح ان يكون خبرا وان صح رفع غواتهم عن العرب كان
حجة على الجواز انتهى (قوله واما اذا دخلت الافعال صورة الخ) يعني كلمة
حتى اذا دخلت في الافعال ان تجعل غايبة بمعنى الى من غير ان يجعل جملة مبتدأة
كقولك سرى حتى ادخل البصرة اي ان ادخلها فيكون الفعل مع ان في تأويل

المفرد فيكون معناه الى زمان دخول البصرة وعلى هذا التقدير لا يدخل حرف الجر على
 الفعل بل على الاسم كما قال الله تعالى حتى يقول الرسول بنصيب اللام فيكون ملحقاً
 عليه مجروراً بها وكذا قولك خرجت النساء حتى خرجت هند اي حتى ان خرجت
 هند قال ابن الحاجب في شرح الكافية وحتى تنصب المضارع لانها حرف جر
 فاذا وقع الفعل بعدها وجب ان تقدر اسما ليصح دخولها عليه ولا يصح ذلك الا بان
 او ما او كي ولا يصح ما لانها لا تنصب ظاهرة فكيف تنصب مقصورة ولا ينبغي
 ان يكون كي لانه لم يثبت تقديرها فثبت تقدير ان انتهى فيه نظر لان تقدير الفعل
 بالاسم يكون بطريق التجرىد عن معنى الزمان واستعماله في الحدث فقط على
 ما حققه صاحب الكشف وغيره في تفسير قوله تعالى ومن آياته يريكم البرق ابريقم
 مبتدأ والظرف المقدم خبره اي ومن آياته اراءة البرق مع انهم لم يقدروا ان ولو قدر
 انصب ومنه تسمع بالمعدي خير من ان تراه فيكون الخبر المصدر المتصيد من الفعل
 نحو سواء عليهم ان نذرتهم ام لم تنذرهم والتقدير سواء عليهم انذارك وعدمه
 والسبب بدون وجود حرف مصدرى مطرد في باب النسوية كذا قال خالد الازهرى
 في شرح التوضيح لابن مالك وقال الموضح والذي حسن حذف ان من تسمع
 بالمعدي خير من ان تراه من ثبوتها في ان تراه انتهى وقال البعض في تسمع بالمعدي
 ان ان مقصورة قبله لانه السبب بدون وجود حرف مصدرى في غير باب النسوية
 شاذ كذا في شرح التوضيح قال ابن هشام لا يرفع الفعل بعد حتى الا اذا كان حالا
 ثم ان كانت حالته بالنسبة الى زمان التكلم فالرفع واجب كقولك سرت حتى ادخلها
 اذا قلت ذلك وانت في حالة الدخول وان كانت حالته ليست حقيقة بل كانت محكية
 رفع وجاز نصبه اذا لم يقدر الحكاية نحو ونزلوا حتى يقول الرسول قرأه نافع بالرفع
 بتقدير حتى حالتهم حينئذ ان الرسول والذين آمنوا معه يقولون كذا وكذا انتهى
 قال الدمايني انما وجب الرفع عند ارادة الحال لانهم انما نصبوا عندهم امكان
 تقدير الناصب الا ترى ان الفعل مستقبل وتقدير ان الناصبة معه ممكن لانها
 الاستقبال بخلاف موضع الرفع فانه الحال وتقدير ان معه منافاه واذا رفع الفعل
 حتى حرف ابتداء لانها لو كانت حرف جر لوجب ان يقدر الفعل اسما ليصح
 دخولها عليه ولا يقدر اسما الا بان لكن تقدير ان تمتنع لساها كذا قال ابن الحاجب
 قلت في قوله ولا يقدر اسما الا بان نظر ولقائل ان يقول لم لا تكون جارة بتقدير
 ما المصدرية به وهي غير منافسة للرفع ويحجب بان تقدير ما لم يثبت في كلامهم مع
 انه لا داعي الى التزام كونها جارة حتى يحتاج الى التقدير انتهى اقول يرد عليه

ولا يرد عليه بقوله عليه السلام
 كما تكونوا يولى عليكم الحديث
 فتأمل

انه شهادة على التني وهي غير مقبولة وقد قد من شرط قبولها في بعض الصور
فكشده كرو الوجه الوجه ما ذكره ابن الحاجب بانها لا تنصب ظاهرة فكيف
تنصب مقسدة انتهى فان قيل ان ما تنصب كما في قوله عليه السلام كما تكونوا
يولى عليكم الحديث قلت هذا من باب التقارض كما تقارض ان الرفع من ما
المصدرية على قراءة الرفع في قوله تعالى ان يتم الرضاغة تقارض ما المصدرية
من ان النصب اقول ما قاله ابن هشام والد ما بنى مأخوذ من قول ابن الحاجب
في شرح المفصل قال وان فقد شرط الاستقبال بطل النصب وصارت حرف
ابتداء فيكون الفعل بعد ما المفصولة به الحال تحقبقا او حكاية فثالث التحقيق
سرت حتى ادخل البلد فانت في حال الدخول مخبر عن الدخول الواقع ومثال
الحكاية قولك وقد سرت ودخلت فيما مضى سرت حتى ادخل البلد امس اذا
قصدت الاخبار عن تلك الحال الواقعة لغرض الحكاية لهما انتهى ويجوز
في الصورة الاخيرة النصب ايضا اذا لم تقصد الاخبار عن تلك الحال وهذا معنى
قول ابن هشام وجاز نصبه اذا لم يقدر الحكاية وتوضيح تقدير الحكاية محتاج
الى التفصيل قال صاحب الكشف ومعنى حكاية الحال ان يفرض الفعل الذي
وقع في الزمان الماضي واقعا في وقت التكلم انتهى فعلى هذا يكون قول ابن الحاجب
سرت حتى ادخل البلد امس اذا قصدت الاخبار عن تلك الحال الواقعة
لغرض الحكاية انتهى في قوة سرت حتى ادخل البلد الآن فيكون الفعل مرفوعا
بعد حتى وان كانت حالته مجازية بحكية والعلاقة بين الماضي والحال وقوع
الفعل فيهما فلا يتصور في هذا الاعتبار جواز نصب لان ان المقدرة مقيدة
للاستقبال في المضارع وبنهما تناف ولا مناسبة بين الماضي والاستقبال لان الفعل
غير موجود في الاستقبال بل مستطاليه ومتروك وقوعه واما اذا لم يعتبر هذا المعنى
وكان الدخول في المثال مستقلا بالنظر الى ما قبل حتى وهو السبب تنصبه كما اذا قلت
سرت حتى ادخل المدينة وانت غير داخل وقت التكلم وبهذين الاعتبارين
يجوز الرفع والنصب وفائدة حكاية الحال الماضية تصوير تلك الحالة العجيبة
واستحضار صورتها في مشاهدة السامع ليتعجب منها كما في حكاية الحال المستقبلية
بان يفرض الفعل الذي سيقع في الزمان المستقبل واقعا في التكلم مثل قوله تعالى
امستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا حتى نصر الله
الآية قال الاندلسي على ما نقله الرضى في بحث اسم الفاعل حكاية الحال ان تقدر
نفسك كأنك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن

انتهى والفعل المحكي ماض حقيقته حال مجازا لكونه حكاية الحال الماضية قال
شهاب الدين قرأ الجمهور يقول نصبا وله وجهان أحدهما أن حتى بمعنى إلى
أن يقول فهو غاية لما تقدم من المس والزوال في قوله تعالى مستهم الباء الآية
وحى انما ينصب بعدها المضارع المستقبل وهنا وقع ماضيا والجواب انه حكاية
الحال والثاني أن حتى بمعنى كي فتفيد العلة نحو اطع الله حتى ادخل الجنة وهذا
ضعيف في الآية لأن قول رسول الله والمؤمنين ليس علة للمس والزوال وان بعد
حتى مضمرة على كلا التقديرين وقرأ نافع برفع على انه حال والحال لا ينصب
بعد حتى ولا غيرها لأن الناصب يخلص المضارع للاستقبال فتناوبا انتهى
وقال أبو البقاء الحلبي حتى يقول الرسول يقرأ بالنصب والتقدير الى أن يقول الرسول
وهو غاية والفعل ههنا مستقبل حكيت به حالهم والمعنى على المضى والتقدير
الى أن قال الرسول ويقرأ بالرفع على أن يكون التقدير وزلوا فقال الرسول والزلا
سبب القول وكلا الفعلين ماض فلم يعمل فيه حتى انتهى كلام أبي البقاء أشار
في وجه النصب بقوله والتقدير الى أن يقول وفي وجه الرفع بقوله التقدير وزلوا
فقال الرسول الى أن أن مقدره عامة في الأولى وأبست بمقدرة في الثانية بل هي
نايب مناب الفاء لكونها مشتركة لهما في كونها من حروف العطف والتعقيب
قوله والزلا سبب القول يشعران حتى ههنا بمعنى كي وانه عرفت ضعفه
(قوله لأن هذه الأفعال منصوبة بأضمار الخ) أي إذا كان حتى ابتدائية داخلية
على الأفعال يكون منصوبة بأضمار أن أقول هذا ضعيف لأنه مذهب ابن مالك ولم يقل
أحد من النحويين قال ابن هشام زعم ابن مالك أن حتى الابتدائية جارة
وأن بعدها أن مضمرة ولا عرف له في ذلك سلف وفيه تكلف أضمار من غير ضرورة
انتهى ويؤيده قول امرئ القيس مطوت بهم حتى تسكن عزاهم (قوله فللغاية
فانها الأصل) يعني أن حتى الداخلية على المضارع المنصوب مرادفة إلى وهي
لانتهاء الغاية وهو الأصل لأنه الغالب (قوله أن احتمال المصدر الامتداد والآخر
الانتهاء اليه) يعني علامة الغاية أن يحتمل صدر الكلام الامتداد بأن صلح
ضرب المدة وأن يصلح آخر الكلام دليلا على الانتهاء كقوله تعالى قاتل المشركين
حتى يعطوا الجزية فان فعل المعيا وهو القتال يمتد وآخر الكلام وهو اعطاء الجزية
انتهاء القتال ومؤثر فيه فيحمل عليهما معهما امكن فعلى هذا قال محمد في الزبادات
في رجل قال لرجل عبدى حران لم اضربك حتى تصبح او حتى يشمع فلان او حتى
يدخل الليل ان لهذه الأفعال غايات حتى إذا امسك قبل الغاية حث لان فعل

الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد في حق البر والكف عنه يحتمله في حكم
 اخذت لاحتالة وهذه الامور دلالات الامساك والكف عن الضرب فوجب العمل
 بحقيقة الغاية فصار شرط الخذف الكف عنه قبل الغاية (قوله والاى
 وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء، فمعنى الخ) اى بمعنى كى التعليلية
 يعنى اذا قال عبدى حر ان لم اخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك لا يمكن ان يجعل
 حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يتبدل فيجعل بمعنى كى فاذا اخبره ولم يضربه بر
 في يمينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد واو قال عبدى حر ان لم اضربك
 حتى يضربنى او يشتمنى فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب
 وان كان فعلا متدا لىكن الضرب والشتم من الضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء
 بل داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل غاية فيحمل على الجزاء قال شمس الائمة
 ومراحه اظهار عجزه عن الضرب لا وجود فعل الضرب منه ومعناه انا اضربك
 حتى يضربنى ان قدرت على ذلك ولا يمكنك لا تقدر (قوله والا فلا عطف المحض)
 اى ان تعذر المجازاة في حتى الداخلة على المضارع المنصوب جعل مستعارا
 للعطف المحض و بطل معنى الغاية اصلا قال في المعنى بدل عطف المحض
 مرادفة الا فى الاستثناء فالنقصيل فيه (قوله ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود
 الخ) قال فخر الاسلام استعارة حتى بمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية
 فيه يوجد استعارة لا يوجد لها ذكر فى كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة النحو
 واللغة فيما اعلم لكن استعارة بدعيه اقترحها اصحابنا على قياس استعارات
 العرب لان بين الغاية والعطف مناسبة من حيث يوصل الغاية بالجملة كالمعطوف
 الموصول بالمعطوف عليه وقد استعملت معنى العطف مع قيام الغاية بلا خلاف
 فاستقام ان يستعمل للعطف المحض فى الافعال اذا تعذرت حقيقة انتهت (قوله
 المناسبة الظاهرة بين الغاية والتمقيب الخ) يعنى اذا استعير حتى للعطف استعير
 لمعنى الغاء دون الواو لان الغاية تجانس التمعيب (قوله ولا حاجة فى افراد المجاز
 الى السماع الخ) هذا جواب سؤل مقدر تقدره قال بعض العلماء لا بد فى المجاز من السماع
 فاجاب بقوله ولا حاجة الخ والحق ان المجاز لا يحتاج الى السماع بل يكفى اتصال
 بينهما (قوله مع ان محمد بن حسن بن يؤخذ منه الغاية) هذا جواب على طريق
 التسلية يعنى لانسل اول احتياج المجاز الى السماع واثن سلم فكفى قول محمد سماحا
 للمجاز لانه عالم بالعريضة واللغة (قوله واوله صاحب الكشف) بان المراد انها
 حرف يدل على الترتيب مثل الغاء و ثم قال فخر الاسلام اذا استعير حتى للعطف

استعير بمعنى الغاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب انتهى قال صاحب
الكشف اي بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الغاء او ثم لان التعقيب اشد مناسبة
ومجانسة للغاية من مطلق الجمع اوجب الترتيب فيهما (قوله فلو انى وتغدى
عقب الايتان من غير تراخ حصل البر) بمعنى اذا قال ان لم آتك حتى آتعتك فصار
كأنه قال ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا اتاه وتغدى من بعد غير مزاح
ففسد برأى قول هذه المسئلة في التوقيت باليوم بان قال ان لم آتك اليوم حتى
اتغدى عندك فشرط البر وجود الفعلين في اليوم وشرط الحث عد وجود
احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغدى عنده في ذلك اليوم متصلا بالايتان
او متراخبا عنه كان بارا اوجود شرط قال صاحب الكشف وظنى ان المسئلة
كانت موضوعة في الكتاب في اليوم مثلها في اصول شمس الاثمة وامة نسخ
الزيادات فسقط لفظ اليوم عن قلم الناسخ (قوله والا فلا الخ) انما هو ان يقول
الا اذا عن الفور فيشرط وجود الفعلين بصفة الاتصال كما قال صاحب الكشف
(قوله والا فهى للترتيب) اي وان لم يوقت ولم ينو الفور فهى للترتيب فلا يثبت
بالايتان والتغدى في وقت آخر هكذا ذكر شمس الاثمة في شرح الزيادات ايضا
(قوله وان لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو الخ) لان الجمع لا يناسب
معنى الغاية لان البر في هذه المسئلة يتوقف على وجود الفعلين وهو الايتان
والتغدى بصفة التعقيب دون الجمع (قوله على ما ذهب اليه الامام العتائى) يعنى
جعل الامام العتائى حتى بمعنى الواو وقال وان تعذر الجمل على الجزاء يحتمل على
العطف كقولك جاءنى القوم حتى زيد اي وزيد ثم قال وفي قوله ان لم آتك اليوم حتى
اتغدى عندك تقديره ان لم آتك اليوم واتغدى عندك انتهى (قوله وعند تعذر
الحقيقة الاخذ بالجزء الانسب انسب) اي عند تعذر الحقيقة وهى الغاية يحتمل
على التجاز الانسب وهى المجاز بمعنى لامى اذا صلح لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية
لان الفعل الذى هو سبب ينتهى اوجود الجزاء عادة كما ينتهى لوجود الغاية
فان تعذر المجازاة جعل مستعارة لاهطف المحض المناسب للغاية وهو الغاء او ثم
لان الغاية تجانس التعقيب دون الواو (قوله فلو قال عبنى حران لم اضربك
حتى تصيح هذا مثال على طريق اللف والنشر) يعنى اذا قال رجل لرجل عبنى
حران لم اضربك حتى تصيح او حتى تسنكى او حتى تشفع فلان او حتى يدخل الليل
ان هذه الافعال غايات (قوله لان الضرب يحتمل الامتداد بتعدد الامثال) يعنى
الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار وان لم يكن

للغفل امتداد حقيقة لانه عرض لا يبق فلا يتصور امتداده لكن بعض الافعال
 قد يتحمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب
 من هذا القبيل فكان شرط البر المد الى الغاية المضروبة له متصورا واذا كان
 محتملا لامتناد فلو ترك للضرب يعني امسك عن الضرب قبل وجود هذه الغاية
 اعني الصحيحة متى عبده (قوله لان آخر الكلام وهو التغذية لا يصلح لانههاء
 الا تيان بل هو دواع الى الا تيان) يعني آخر الكلام وهو قوله حتى تغدني لا يصلح
 دليلا على انتهائ الا تيان وكذا الا تيان ايس بفعل ممتد يصلح ضرب المدة فيه
 ففان شرط الغاية جيبها وان كان يصلح سببا للتغذية لان الا تيان على وجه التعظيم
 والزياره احسان بدني الى المزور فيصلح سببا لاحسان مآتي منه الى الزائر فيكون
 التغذية صالحة على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد (قوله لان الا تيان)
 هو السبب اللام في الا تيان للعهد فالمراد بالا تيان اتيان على وجه التعظيم والزياره ولا
 فال اتيان على وجه التحقير بان اياه لضربه او يشتمه او يؤذيه فلا يصلح سببا للتغذية
 فلا يكون شرطا للبر (قوله لان الفعل احسان الخ) اي التغدي من طعام الغير
 عند الاباحة احسان محض (قوله فلا يصلح غايه للاحسان بل هي داعية الى
 زيادة الا تيان) اذا الانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حمل حتى على الغاية (قوله
 ولا يصلح تيان سببا لفعله) اي افعل نفسه وهو التغدي (قوله ولا فعله جزاء الا تيان
 نفسه) لان المكافي غير المكافي فلا يصلح للمجازاة فحمل على العطف المحض
 (قوله وال لا نهاء الغايه) وهي مقابلة من ثم لا يتخلو امان تقتزن بها قرينة تدل
 على ان ما بعدها داخل فيما قبلها او غير داخل فيصار اليه قطعا وان لم تقتزن بها
 قرينة فاختلف في دخول ما بعدها في حكم ما قبلها على مذاهب احدها
 لا يدخل الامحازا لانها تدل على غايه الشيء او نهايته التي هي حده وما بعده الحد
 لا يدخل في المحدود واهذا لم يدخل شيء من الليل في الصوم في قوله تعالى
 ثم اتوا الصيام الى الليل الثاني عكسه اي انه يدخل ولا يخرج الامحازا بدليل
 اية الوضوء الثالث انها مشتركة فيهما الوجود الدخول وعدمه الرابع ان كان
 ما بعدها من جنس ما قبلها اوجزا كالمرافق دخل والافلا الخامس ان كان معه
 من دخل والحق انه لا مطلق فقد يدخل نحووايديكم الى المرافق وقد لا يدخل نحو
 اتوا الصيام الى الليل (قوله وقد مر معناه) وهو المسافة اطلاقا لاسم الجزء
 على الكل (قوله فيحمل الى عليه) اي على انتهاء الغايه يعني ان الى حرف
 جرها ثمانية معان احدها انتهاء الغايه زمانية كانت او مكانية نحو اتوا الصيام

الى الليل ونحو من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فيحمل عليه ان احتمله
 المصدر الى الغاية (قوله كما جلت مالى عليك الى شهر وكذلك قولك اجرتك
 هذه الدار الى شهر) بمعنى لما كان الى لانتهاى الغاية استعملت في آجال الديون
 لاحتمال صدور المكلا وهو انما جيل والاجارة الانتهاء الى الغاية لان التأجيل والاجارة
 لنا خير ما يدخل فيه كذا جيل الدين حاصله شرطه ان يكون المغيا قابلا للتوقيت
 (قوله والا) اى وان لم يحتمل المصدر الا انتهاء التهاى تعلق الى بمخدوف
 دل عليه الكلام ان امكن كعبت الى شهر حاصله ان المغيا وهو صدر الكلام
 ان لم يقبل التأجيل والتأخير كالبيع الى شهر فانصرف الى المطالبة ولو لا ذلك
 لكانت نية ثابتة في الحال (قوله والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالتخلف فيحمل على
 تأخيره ان احتمله كانت طالق الى شهر ولا ينوى التخيير والتأخير الخ بمعنى اذا دخل
 التأجيل على اصل الطلاق كما في قول الرجل انت طالق الى شهر فلم يكن له
 نية فيه يحتمل الى عندنا على تأخير ايقاع الطلاق الى مضي الشهر لان
 الى كما لا يدخل في الشيء لتوقيته يدخل لنا جيل الثبوت ايضا فيصير كالمعلق به
 والطلاق بعد وقوعه لا يقبل انما جيل والتأخير لانه مما لا يعتد فاما الايقاع فيقبله
 فينصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطاله وهو كالانصاب عليه اوجب الزكوة
 واما اجل بمحول تأجل الوجوب لان الزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لا يقبل
 الاجل والوجوب نفسه يقبل فيقبل الاجل عليه فيما يقبله بخلاف البيع بالف
 الى شهر لان الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه حاصله ان التأجيل ههنا
 دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كما دخل
 في قوله بعتك بالف الى شهر الالف الا ان ثبوت نفس الذي لا يقبل التأجيل
 فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل اليه فوجب
 تأخيره خلافا لفرلان عنده وقع الحال وهو رواية عن ابي يوسف لان التأجيل
 او التوقيت وكل ذلك صفة للموجود فلا بد من الوجود المحال ثم بالغ الوصف
 لانه لا يقبله الا ترى انه اوباع عبده بالف الى شهر ثبت البيع المحال ويتأجل الثمن
 بعد ثبوت البيع الا ترى انه اذا قال انت طالق الى شهر ونوى التخيير يطابق
 في الحال ويبلغوا اخر كلامه فاذا صح الغاء كلامه بالنية صح بلانية لعدم قبول
 الطلاق التأجيل كذا في الشروح (قوله فان نوى احدهما فذلك) اى ان نوى
 التخيير وقع الطلاق ويبلغوا اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ايقاع
 الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يعتد

فوقع وباعوا التوقيت وان نوى التوقيت والاضافة يتأخر الوقوع الى مضي
 الشهر لانه نوى بمحمل كلامه اذا الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق
 غدا والى يستعمل في التأخير كما يستعمل في الاضافة فصارت تقدير الكلام انت
 طالق مؤخرا الى شهر (قوله والايقع بعد مضي شهر) اى ان لم يكن له فيه نية
 اصلا لا التخيير ولا التأخير يقع الطلاق بعد مضي شهر عندنا لان الى كما يدخل
 في الشيء لتوقيته يدخل لتأجيل الشكوت ايضا فيصير كالمعلق به والطلاق بعد
 وقوعه وان لم يقبل التأجيل لكن الايقاع يقبله فانصرف الاجل اليه احترازا
 عن الالغاء والابطال كما سبق (قوله كما مرافق في قوله وايدىكم الى المرافق) اعلم
 ان بعض الغابات داخلة تحت صدر الكلام كما في قوله كل من هذا الرغبة
 هذا الرغيف ومنه المرافق فانه داخل في الغسل عندنا وبعضها غير داخل تحت
 صدر الكلام كالليل في الصيام والحدود في البياعات ومنها داخل عند بعض
 العلماء وغير داخل عند البعض فلا بد من جامع يعرف به الداخل من الخارج فلهذا
 قال فخر الاسلام والاصل في الغاية اذا كان قائما بنفسه لم يدخل في الحكم
 الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة كما سبق وذكر في الكشف ان كلمة الى يفيد
 معنى الغاية مطلقا فاما دخولها وخروجها فحكم بدور مع الدليل كما قلنا في الدليل
 انه لم يدخل في حكم الصوم لانه يصير وصالا والمرافق يدخل في الغسل بدلالة
 تناول اسم البدن الكل ولم يدخل فنظرة الى المبسرة لان المبسرة لا تدخل في النظرة
 ولا يلزم النظرة في حالتي العسر والبسر وما يدخل قوله قرأت القرآن من اوله الى
 آخره انتهى ووجه الدخول ان القرآن يطلق على البعض والكل واذا ذكرت
 الى مقابلة بمن يدخل آخره بدلالة اسم القرآن المتناول للكل وكذا اذا قال
 الى ثلثه والى نصفه بخلاف حتى لان المجزوء بها يجب ان يكون آخر جزء مما قبلها
 او بلاقي الآخر فلا تقول قرأت القرآن حتى نصفه او ثلثه كما تقول الى نصفه
 والى ثلثه (قوله فان البد يتناول الابط) اى اسم البد يتناول الابط اعلم ان الى تدل
 على وجوب الغسل الى المرافق بامر فاغسلوا ولا ينفى وجوب غسل المرافق
 لان الحد لا يدخل في المحدود ولا ينفى التعديد كقولك سرت الى الكوفة فلا يقتضى
 دخولها ولا ينفى الا ان غسله ثبت بالسنة فان النبي عليه السلام علم الوضوء
 الذى لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحساكى للوضوء كذا
 في المسبوط لا بموجب الكلام كالركوفة الداخلة في السير بحكم العادة لا بموجب
 الكلام وكذا مسجد الاقصى داخل بحكم الحديث لا بموجب الكلام فلا يرد

النقض بان الموجود المحسوس ليس بداخل في المغيا ولا يحتاج الى تأويل افاده
 الى اذا كان ما قبلها مشاؤلا للغاية اسقاط ما وراءها ان كان وراء شيء كالمرافق
 اقول منشأ الخلاف في آية الوضوء ان الى حرف مشترك يكون للغاية والمغية
 واليد تطلق في كلام العرب على ثلاثة معان على الكفين فقط وعلى الكف
 والذراع والعضد فن جعل الى بمعنى مع وفهم من اليد مجموع الثلاثة اوجب
 دخوله في الغسل ومن فهم من الى الغاية ومن اليد مادون المرفق لم يدخلها
 في الغسل قال الآمدي ويلزم من جعلها بمعنى مع ان يوجب غسلها الى المكعب
 لان العرب تسميه يدا وقديما في معنى مع كقوله تعالى من انصاري الى الله ويزدكم قوة
 في قوتكم ولانا كلوا اموالهم الى اموالكم وايدبكم الى المرافق كذا قال الزركشي
 (قوله لان الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا حينئذ قطعه الخ) يعني اذا كان المغيا
 وهو صدر الكلام اعني اليد واقعا عن الجملة قبل ذكر الغاية وهو المرافق يكون
 لاسقاط ما وراء المرافق فيثبت المرافق تحت النص الموجب على قول من يسميه
 يدا الى الابطل لان اسم اليد يتناول موضع الغاية وزيادة عليه فكان المقى من ذكر الغاية
 اسقاط ما وراء الغاية بعد تناول اسم المغيا الغاية وزيادة عليه فبقى داخل تحت
 الصدر فان قيل اتفق اهل الاسلام ان قوله الى المرافق متعلق بقوله تعالى
 فاعسلوا بآيديهم ولا شك فيكون غاية لا فعل الذي تعلق به لا غاية للاسقاط
 لان الاسقاط ليس بوجود اللفظ ولا بمضمر معنى حتى يكون غاية له قلت كلمة الى
 وان كانت بالنظر الى المذكور غاية للغسل كما قال زفر الكنتي في الحقيقة غاية
 للاسقاط لان الشيء اذا كان غاية لمد الحكم كان غاية للاثبات اما اذا كان غاية
 لقصر الحكم كان غاية للاسقاط نظير الاثبات نحو اتموا الصيام الى الليل هذا غاية
 لمد الحكم لان الصوم يقع على الساعات فذه الى الليل كان غاية لمد الحكم فلا يدخل
 تحت الحكم ونظير الاسقاط قوله تعالى الى المرافق لان اسم اليد يتناول الابطل
 فيحتاج الى قصر الحكم وهذا غاية القصر في المرافق واسقاط ما وراءه فثبت انه
 غاية لقصر الحكم واسقاط ما وراءه لمد الحكم واثباته والعبارة عند الاصوليين
 والفقهاء للمعاني دون المباني (قوله فاذا دخلها الى جاء الشك في خروجها
 عنه الخ) اي اذا دخل الغاية الى جاء الشك في خروج الغاية عن المغيا ولا شك
 ان خروج غسل المرافق بشك دخول الى عليه عن دخول المرافق قطعها في يد
 المتناول اليه وزيادة عليه لا يثبت بشك دخول الى على المحسوس الموجود وهو
 المرافق (قوله فلا يدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت بنفسها كسائط البستان)

يعني ان الاصل اذا كان قائما بنفسه بان يكون موجودة قبل التكلم ولا يكون
مفتقرة في وجودها الى المغيب لم يدخل في الحكم مثل قول الرجل بعث من هذا
البستان الى هذا البستان لانها اذا كانت قائمة بنفسه لا يصير تابعة للمغيب
ولا يستتبعها المغيب كما اذا اقران هذا ملك فلان من هذا الحائط الى هذا
الحائط فلا يدخل الغائبان في البيع والاقرار كذا في البردوي (قوله فان قيل
القاعدة الاولى ينتقض بقوله اقرأت الكتاب الى باب القياس الخ) يعني ان القاعدة
الاولى وهي ان الغاية تدخل في المغيب ان تناولها المصدر ينتقض بقولنا اقرأت الكتاب
الخ لان الكتاب يتناول جميع الابواب الى آخره مع ان باب القياس لم يدخل في المغيب
وهو من الكتاب اقول فيه بحث لان صدر الكلام يقع على الجملة فيكون غاية
لاخراج ما رواها في باب القياس داخلا بمطلق اسم الكتاب مثل ما قلنا
في المرافق فلا يحتاج الى جواب المص (قوله وكذا القاعدة الثانية) يعني
ان القاعدة الثانية وهي ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها لم تدخل في حكم الغيب
ان لم تناولها المصدر منقوض بقوله تعالى الى المسجد الأقصى الى الكوفة حاصل
السؤال ان الكوفة في قوله سرت من البصرة الى الكوفة داخلة في السير عادة وكذا قوله
الى المسجد الأقصى داخل في الاسراء مع انه موجود محسوس قائم بنفسه لا يتناول
المصدر فالقياس يقتضي ان لا يدخل في الحكم وحاصل الجواب الكوفة داخلة
في السير بحكم العادة لا بموجب الكلام وكذا مسجد الاقصى بحكم الحديث
لا بموجب الكلام فلا يرد النقص (قوله وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو
انه اذا قرن بالكلام غاية الخ) حاصله قال ابو يوسف ومحمد لا تدخل الغاية في مدة
الخيار لان الغد جعل غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في المصدر الابدال وهذا
ما قاله صاحب الكشف فاما دخولها وخروجها فحكم يدور مع الدليل انتهى
ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل
الى الفجر ولهذا لو آجر دابة الى رمضان او باع الى رمضان او حلف لا يكلمه
الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجملة لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها
دخلت تحت الجملة الا انه ثبت بالسنة وذكر القاضي الامام صاحب التفرغ معتمد
الاصوليون وهو ابو زيد المشهور بالغنى في آخر هذه المسئلة ان مذهبهما اوضح
لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مد الخيار اليه وكذلك المرافق قرن بالغسل
والكلام اذا قرن به غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالفصول عن القيد ثم يعتبر
بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة لما عرف في مسئلة

تعليق الطسلاق بالشرط ومتى جعل كلاما واحدا كان لا يجاب الى الغسد
 لا لا يجاب والاستقاط لانها ضدان لا يجتمعان فلا يثبتان الانبصين والنص
 مع الغاية نص واحد ولان مسألة اليقين لازمة على طريق ابي حنيفة والاعتماد
 على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى اقول واذا كان الكلام لا يجاب
 لا لا يجاب والاستقاط فلا يثبتان الانبصين فثبت غل المعيار بنص الكتاب
 وغسل المرافق بنص الحديث لا يكون غاية للاستقاط كما سبق (قوله وفي الظرف
 بان يشتمل المجرور الخ) اقول هذا معنى اصطلاحى للظرف ولها عشرة معان
 على ما ذكر في المعنى وغيره اعلم ان الظرف في اللغة عبارة عن واء وفي الاصطلاح
 عبارة عما اشتمل على شئ آخر حقيقة نحو زيد في الدار او مجازا نحو نظرت
 في الكتاب وتفكرت في العلم وانا في حاجتك ليكون الكتاب والعلم والحاجة شغلة
 للنظر والفكر والمتكلم مشتملة على ذلك اشتمال الظرف على المظروف فكانها
 محيط بتلك الاشياء من جوانبها كذا قال الدماميني والنظر لا يصح مملوؤه
 كالنور والجو والى او وصار مملوؤه يسمى معيارا كالكيل وكلمة في تجهل ما دخل
 عليه ظرفا اقبلها نحو سرت في يوم الجمعة وركضت في الميدان (قوله اشتملا
 زمانيا او مكانيا) اقول قد اجتمعا في قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض
 وهم من بعد غلبهم سيظفون في اضع سنين ومن المكانية ادخلت الخاتم في اصبعي
 والقلنسوة في رأسي الا ان فيهما قلبا (قوله فالزمانى للمعاني والمكانى لاما والذوات)
 لى اشتمال الزمان شخص بالمعاني لان اشتماله ليس برى بل معنوى واشتمال المكانى
 يجوز للمعنى والذات نحو زيد في الدار او جلوسه (قوله نحو هبت في يوم الاثنين وزيد
 او جلوسه في الدار) الاول مثال للظرف الزمان الحقيقى والثانى مثال للظرف المكان
 الحقيقى (قوله او مجازيين) نحو طاب الحال في دولة فلان اذا لم يقدر المضاف اما اذا قدر
 نحو في زمان دولة فلان يكون حقيقة (قوله ونظرت في الكتاب) وزيد في نعمة وتفكرت
 في العلم وانا في حاجتك وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة وهذه الاشياء مجاز
 لان الكتاب والعلم جهلا نظر فالنظر كى فكرك مجازا والحاجة والقصاص جعل لا ظرفا
 مجازا فكانها محيطتان بتلك الاشياء من جوانبها لكونها مشتملة على ذلك اشتمال
 الظرف على المظروف وانما فسرنا النظر بالفكر لان النظر اذا تعدى بنى يكون
 بمعنى الفكر فيكون مجازا واما اذا كان بمعنى الرؤية يتعدى بالى نحو نظرت الى من
 حسن الله وجهه فيكون الكتاب ظرفا لرؤيتك حقيقة لاشتمال الكتاب على
 النظر بمعنى الرؤية كما اشتمال اليوم والميدان على السير والركض في قولك سرت

يوم الجمعة وركضت في الميدان كما زعم صاحب البرهان في شرح البردوي والحق ما قاله المصنف بغيره المتعبدية (قوله وحقيقة كانت الظرفية كالقدر المختص بالمظروف) أقول لما قسم معنى الظرف الزماني والمكاني الى الحقيقي والمجازي شرع تقسيم نفس الظرفية الى الحقيقية والاعتبارية فقال في الحقيقة كالقدر المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة وهو صمت في يوم الاثنين فان يوم الاثنين ظرف معياري لا يجوز فيه الزيادة والنقصان لان اليوم معيار للصوم فاذا اكل في اوله او في آخره او جزء من اجزائه لا يكون صوما فيكون الظرف مختصا بالمظروف فيه بحث لان هذا المثال معيار لا ظرف حقيقي الا ان يقال ان المراد بالامثلة المذكورة تحوزيد او جلوسه في الدار الخ فتأمل (قوله واعتبارية) نصب عطفا على حقيقة لكونها خبر كانت (قوله كالتقدير لاشتمل تحوزيد في البلد والصلوة في يوم الجمعة) أقول معنى الاشتمالية في البلد واليوم ظاهر لان المظروف وهو زيد لا بد في البلد مشاغل في حيز ما وذلك الحيز يكون مشتملا ومحيطا لزيد من جوانبه والبلد يكون مشتملا لذلك الحيز فيكون البلد ظرفا لزيد باعتبار كونه ظرف ظرف زيد لان مشتملا مستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء فيكون اشتمل وكذا الصلوة في يوم الجمعة لان يوم الجمعة ظرف لوقت الظهر ووقت الظهر ظرف واسع لصلوة الجمعة فيكون يوم الجمعة ظرف ظرف صلوة الجمعة فيكون يوم الجمعة ظرفا اشتمل لصلوة الجمعة وغيرها (قوله فالاقسام اثني عشر) لان الظرف اما زماني او مكاني وكل واحد منهما اما حقيقيين او مجازيين فيكون ستا ونفس الظرفية تنقسم الى الحقيقية والاعتبارية وكل واحد منهما اما ان يكون زمانيا او مكانيا حقيقيين او مجازيين فصار الاقسام اثني عشر (قوله وسوباى) الازمان بين اثباتها وحذفها في ظرف الزمان) يعني اختلف اصحابنا في حذفه واثباته في ظروف الزمان وهو ان يقول انت طالق غدا او في غد فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء حتى لو قال انت طالق غدا ونوى اخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة وكذا اذا قال انت طالق في غد لا يصدق قضاء ويصدق ديانة لهما ان حذف حرف الظرف واثباته في الكلام سواء عرفا وعادة الا ترى انه لا فرق بين قولك خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة وسكنت الدار وفي الدار ارايت ان معنى قوله غدا وفي غد لا يتفاوت في كونهما ظرفا الا انه حذف الاختصار وطلب الخفيف وكان المحذوف كالمصرح به في الحكم فثبت انهما في المعنى سواء فكذا يجب في الحكم سواء (قوله وفرق الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها بصحة نية الاخر من الوقت في صورة الاثبات الخ) يعني اذا نوى اخر النهار في قوله

في غدا يصح ديانة وقضاء عنده بخلاف قوله غدا فإنه يصدق ديانة لا قضاء
 بالاجتماع لان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالتعد بلا واسطة حرف
 الظرف فيقع في كله فيعين اوله فلا يصدق في التأخير واما اذا لم يسقط حرف
 الظرف صار مضافا الى جزء مبهم منه فيكون نيته بيانا لما ابهمه فصدق القاضي
 واما اذا لم ينوشبنا تعين الجزء الاول باعتبار السبق وعدم المراجعة واذا نوى
 آخر الجزء وهو قصدي اولى بالاعتبار من الجزء الاول ضرورة كذا في الشروح
 (قوله لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضي الاستنباط
 كالمفعول به) يعني اذا قال الرجل ان صمت الدهر والسنة فعلى كذا انه يقع على
 الابد واستنباط السنة قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير ان الفعل اذا اتصل
 بالظرف بلا واسطة تقتضي استنباط المفعول به لان ما كان يشابه المفعول به
 من حيث انه صار مفعولا للفعل ومعمولا به ولهذا نصب نصب المفعول به
 ولهذا عامل به بحاملة المفعول به يقال مررت يوم الجمعة بالنصب كما تقول ضربت
 زيدا او يقال الذي سرته يوم الجمعة كما يقال الذي ضربته زيد وقال في الفصل
 وقال الشاعر ويوما شهدناه سلمي وعامرا في الضمير المنصوب اجمع الى اليوم وقال
 ياسارق الليل في الدار اصناف الفاعل الى الظرف كما منافته الى المفعول به فيقتضي
 الاستنباط كالمفعول به حتى كان شرط ان كانت موصوفة بجميع السنة (قوله بخلاف
 صمت في السنة) اي بخلاف ما اذا اتصل الفعل بواسطة الظرف لانه اقتضى وقوعه
 في جزء منه (قوله لان الظرف قد يكون اوسع) اي لان الظرف ان لم يكن
 معيارا ايس من كونه طرفا ان يكون مستوفيا لان الظرف يكون اوسع البتة
 (قوله قلوا نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء) اي يصدق
 المعنى ويشي لانه نوى شتم كلامه ولا يصدق القاضي لانه متهمة لانه غير الكلام
 الى ما هو متعريف عليه ونوى خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء (قوله وفي انت
 طالق في الغد يصدق قضاء ايضا) يعني اذا لم يسقط حرف الظرف ونوى آخر
 النهار صار مضافا الى جزء مبهم منه فيكون نيته بيانا لما ابهمه فيصدق القاضي
 لان الجزء القصدي اولى بالاعتبار من الجزء الاول لان موجب كلامه وقوعه
 في جزء من الغد وله ولاية التعيين لانه المجهول كما لو اعنى واحدا من عبيده اوطلق
 واحدة من نسائه فاذا نوى آخر النهار كانت النية تعيينا لا اجاله فيصدق ديانة
 وقضاء (قوله لكن اذا لم ينوشبنا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المراجعة)
 يعني ان المسئلة السابقة فيما اذا نوى آخر الجزء واما اذا لم ينوشبنا تعين الجزء

الاول كما في سقوط حرف الظرف باعتبار سبق جزء الاول على سائر الاجزاء
 وعدم المزاحم (قوله وتيقيد في اذا دخلت في المكان التخيير) يعني ان اضافة
 الطلاق مثلا الى المكان لا يفيد التعليق بل يقع في الحال الخ يعني اذا اضيف قوله انت
 طالق الى مكان معين بان قال انت طالق في الدار او في البيت طلقت في الحال
 لان المكان لا يصلح طرفا للطلاق اذ الظرف للمظروف بمنزلة الوصف للموصوف
 ووصف الشيء يصلح مخصوصا للموصوف والمكان لا يصلح مخصوصا للطلاق
 بحال لانه اذا وقع في مكان وقع في جميع الامكنة كلها والمرأة اذا انصفت بالطلاق
 في مكان يكون منصفته به في جميع الامكنة بخلاف الوقت فانه يصلح مخصوصا
 للطلاق لان الطلاق في وقت واحد لا يكون واقعا في جميع الاوقات وانما يصلح
 مخصوصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما كان على خطر الوجود والمكان
 موجود ثابت فلا يكون شرطا (قوله ولانه موجود فالنعلق به تنجيز بخلاف الزمان)
 اي ولان التعليق بالوجود وهو المكان تنجيز بخلاف الزمان فان التعليق بالزمان
 دون الزمان صحيح لان الزمان معدوم فاذا اضافه الى زمان معدوم يصلح ان
 يصير معلقا به فلا يقع في الحال (قوله الا بتقدير فعل كالدخول) اي الا ان يراد
 بقوله في الدار اضممار الفعل فيكون التقدير في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
 فلا يطلق في الحال لان ذكر المحل واردة الحال وهو الدخول جاز على طريق
 المجاز وانما صح ما نوى على طريق المجاز كان الدخول مضمرا في الكلام وعلى
 طريق الاضممار كان بمنزلة الشرط كما ذكره فخر الاسلام وغيره في قوله انت طالق
 في دخولك الدار (قوله بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان)
 كما سبق جئتكم خفوق النجم وصباح الديك اي وقت خفوق النجم ووقت صباح
 الديك (قوله فانه شائع) فيد بحث لان اقامة المصدر مقام الزمان وان كان شائعا لكن
 التأويل على التأويل غير شائع فتأمل (قوله اذ لا معاقبه بين الظرف والمظروف الخ)
 اقول نعم لا معاقبه في قولك زيد في الدار اما في قولها انت طالق في دخولك الدار معاقبه
 بلا شبهة لكونه تسليقا ولا فرق بين قوله انت طالق ان دخلت الدار وبين قوله
 انت طالق في دخولك الدار في المعاقبه قال صاحب البرهان قال بعض الفقهاء
 يجعل مستعارا بمعنى الشرط المحض حتى يقع الطلاق بعد الدخول كما لو قال
 ان دخلت الدار للمناسبة بين الظرف والشرط من حيث الجمع لان الظرف مع
 المظروف يكون جمعا كالجزء مع الشرط لكن مراد المص لما يصلح فعل
 الدخول طرفا للطلاق لان الفعل لا يصلح طرفا للطلاق على ان يكون الطلاق

شاغلا للظرف لانه عرض لا يبق زمانين فتعذر العمل بحقيقة كلمة في فستعار عن
معنى المقارنة المناسبة بينهما لا الظرف يقارن المظروف وكذا الشرط يقارن
المشروط فعمل في معنى مع فصار قوله في دخولك الدار بمعنى مع دخولك الدار
في معنى وجود الطلاق بوجود الدخول فلا يكون شرطا محضا يقع الطلاق بعده بل
وقع مع الدخول فلا يكون بينهما المقارنة وهو ينافي الشرطية (قوله واذا لا تطلق
اجنبية عطف على قوله اذا معا فية الخ) يعني هذا دليل ثان لصحة قوله الثاني
وبين هذا الدليل ما ذكره القاضي الامام فخر الدين ان رجلا لو قال لاجنبية انت
طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو لم يجعل مسما مار المقارنة
لما جعل مشبهها به ولو جعل مسما سارا عن الشرط لطلقت كما لو قال انت طالق
ان تزوجتك (قوله واذا) اى وان يكون الفعل الذى بمعنى الوقت بمنزلة الشرط
في عدم الوقوع فله لا تطلق بان طالق في مشيئة الله وفي ارادته وفي رضائه
وفي محبته اوفى امر الله اوفى اذن الله اوفى حكم الله اوفى قدرة الله قال فخر الاسلام
وعلى هذا مسائل الزيات انت طالق في مشيئة الله وارادته واخواتهما ان الطلاق
لا يقع كانه قال ان شاء الله الا في علم الله لانه يستعمل بمعنى المعام وقال صاحب
البرهان في تفسير اخواتهما اى في رضاه الله الى قوله اوفى حكم الله وقال صاحب
الكشف قال شيخ الاسلام صاحب الهداية في شرح الزيات اذا قال انت
طالق في مشيئة الله اوفى ارادته اوفى رضائه اوفى محبته اوفى امره اوفى اذنه اوفى قدرته
لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال ومن هذا علم زيادة
اوقدرته في عدم الوقوع اصحاب الهداية ووجهه ان كلمة في وضعت للظرفية
حقيقة فاذا دخل على الافعال والفعل لا يصلح ظرفا حمله على الشرط اى جعلناه
بمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة وهذا في الافعال التى يصلح
الاثبات والنفي فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ و اراد ولم يرده و لم يجب
وامر وامر وامر وحكم ولم يحكم واذن ولم يأذن وقادر ولم يقدر لان الله قدر الممكثات
ولم يقدر على المحالات والذات والصفات كذا في البرهان وهذا التحقيق خلاف ما
سبذكره المص بعد اسطر ان القدرة بمعنى الاول لا بوصف البارى بضمها وهو
ظاهر انتهى فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها ابطال الايجاب
فصار تقدير الكلام انت طالق ان شاء الله او اراد الله الخ (قوله وتطلق بنى) اى بقوله
انت طالق في علم الله تعالى لان المشهور في استعماله في المعلوم الخ يقال علم
اى حقيقة رحمه الله اى معلوم اى حقيقة ومثلية قوله تعالى ولا يصحطون بشئ

من علمه اى معلوماته فلا يصلح شرطا بل يستحيل لانه تعليق بالموجود
والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود ولهذا لو حلف بعلم الله تعالى
لا يكون يمينا لان معلوم الله متحقق فيقع في الحال لانه جعل معلوم الله
ظرفا للطلاق والطلاق انما كان في معلوم اذا كان واقعا لانه لو لم يكن واقعا لمكان
عدم الطلاق في معلوم الله وانه جعل وجوده في معلوم الله تعالى فيقع في الحال
فان قبل القدرة تستعمل بمعنى المقدور يقال هذا قدرة الله اى مقدوره مع ذلك
يصح التعليق بقوله انت طاق في قدرة الله على ما نقله صاحب الكشف من
صاحب الهداية فكذلك في علم الله قلت لانسلم ان القدرة تجي بمعنى المقدور
ومعنى قوله هذا قدرة الله اى اثر القدرة فاقم المضاف اليه مقام المضاف كافي قوله
تعالى واسئل القرينة لانها في معنى المقدور (قوله اولان اتصافه تعالى بضده
محال الخ) يعنى ان العلم من الافعال التى يصح وصف الله بها ولا يصح نفيها
كالعلم فانه يصح وصف الله به ولا يصح نفيه عن ذات الله تعالى فانه لا يقال بعلم
شيئا ولا يعلم شيئا فانه عالم بالموجودات والمعدومات قال الله تعالى لا يعذب عنه
مقال ذرة اى مقال ثملة في السموات والارض وحيث لا يكون تعليقا بل يكون
تجيزا فوقع الطلاق في الحال (قوله اذا عرفت هذا الخ) اقول هذا جواب سؤال
مقدر تقديره لما كان العلم من الافعال التى يصح وصف الله بها ولا يصح نفيها
عنه تعالى لا يكون تعليقا بل يكون تجيزا فوقع الطلاق فكذلك القدرة لا يصح
نفيها عنه تعالى فيكون تجيزا ومع هذا لم يقع الطلاق في قوله في قدرة الله فصار
تعليقا فاجاب بقوله اذا عرفت هذا الخ حاصله يمكن في قدرة الله ان يراد من
القدرة التقدير فانه صح قدر هذا اولم يقدر ويؤيده قوله تعالى فقدرناها فنع
القادرون قرى بالتشديد والتخفيف فكان كالمسبة والارادة فصح تعليقا فلا يقع
الطلاق بالاضافة اليها اقول لاحاجة الى هذا التكلف لانه يمكن ان يقال ففي
عنه القدرة باعتبار المحالات والذات والصفات كذا في البرهان كما سبق (قوله
والقدرة بمعنى الاول لا يوصف البارى بضده وهو ظاهر الخ) اقول وجه الظهور
بالنسبة الى الممكنات والا فلا ظهور كما قدمناه (قوله ومن اسماء الظروف مع
وفي المعنى مع اسم بدليل التثوين) في قولك معا ودخول الجبار في حكاية سبويه
ذهبت من معه وقرأ بعضهم هذا ذكر من معي وتسكين عينه لغة غتم وريعة
لا ضرورة خـ لا سبويه واسميتها باقية وقول النحاس انها حينئذ حرف
بالاجماع مردود ويستعمل في نسبة فيكون ظرفا انتهى اقول هذا الوجه

من اذ المصنف حصر التمثيل فيه وفي هذا المقام تفصيل لكن لا يساعد المقام
 (قوله سواء وصف به ما قبله او ما بعده) اعلم ان الظرف اذا قيد به الضمير كان
 صفة لما قبله حاصله ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به ضمير كان صفة
 للمذكور اولا وان اتصل به ضمير كان صفة للمذكور آخره ومحصوله اذا ذكر مع
 بلا ضمير يكون وصفا للاول سواء دخل مع على التابع او على المتبوع واذا ذكر
 مع ضمير يكون وصفا للثاني فيقع الثنتان لان الجمع في وسعه وقد دل مع الجمع
 بينهما فمأناه على القرآن تحقيقا لمراده وانما قال المصنف سواء وصف به ما قبله
 او ما بعده الخ لان بعض اسماء الظروف كقبل وبعد اذا وصف بهما ما قبلهما
 او ما بعدهما فلهما حكم آخر بيانه جاءني زيد قبل عمرو كانت القبلة زيد واذا قال
 قبله عمرو كانت القبلة صفة لعمرو واذا قال جاءني زيد بعد عمرو كانت البعدية
 صفة لزيد وقال بعده عمرو كانت البعدية صفة لعمرو وقبل بلا ضمير كبعد مع
 الضمير وقبل مع الضمير كبعد بلا ضمير فان قيل قوله جاءني زيد قبل عمرو كيف
 يكون صفة لزيد والصفة تابعة للموصوف في الاعراب وهذا يخالف وقوله
 قبله عمرو كيف يكون صفة لعمرو والصفة مقدمة على الموصوف وهذا خلاف
 الاصول والقياس ان يكون الطرفان صفة للاول ذكرنا قلت القياس ان يكونا
 صفة للاول عند النحويين اما عند اهل التحقيق فصفة قبل وبعد من حيث
 المعنى لا من حيث اللفظ لانه من حيث اللفظ منصوب على الظرفية فيكون
 التقديم الذي هو مداول كلمة قبل اوانا آخر الذي هو كلمة بعد اما صفة للمذكور
 اولا او صفة للمذكور آخره وهذا ما تيسر لنا من التحقيق وان اردت الكشف
 والبرهان لهذا الكلام فارجم الى برهان البردوي وكشفه (قوله فتقع طفتان
 ثنتان) اي تقع الثنتان معا لان مع الاقران فيوقوف الاولى على الثانية ولا يفصل
 احدهما عن الآخر فوقعهما معا قبل الدخول وبعد الدخول بالطريق الاولى
 وهذا معنى قوله مطلقا اي سواء دخل بها اولا انتهى (قوله وقيل للتقديم) اي
 للسبق للمضاف اليه واذا اضيف الطلاق بالقبلية نحو ان يقول انت طلاق قبل
 شهر رمضان او قبل دخولك الدار ملقت في الحلال ولا يتوقف على وجود
 المضاف اليه قال الله تعالى انفذ البحر قبل ان تنفذ كانت ربي ولا يفسد للكلمات
 ولا وجود لانفساد فلا يحتاج في تأويل الآية الى ان يتصل قبل بمعنى النبي كما قال
 الزركشي مستدلا بقول الشاعر :
 يا بني يوم خيم قبل شمره
 اي لا شرفه وكذا
 لا يتوقف على وجود المضاف اليه قوله تعالى :
 يا بني يوم خيم قبل شمره
 اي لا شرفه وكذا

من قبل ان نطمس وجوها والايمن منهم صحيح في الحال غير موقوف على
الطمس لهم وكذلك قوله تعالى فخير رقيقة من قبل ان يتماسا فالاعتناق غير
موقوف على التماس فثبت انه لو قال انت طالق قبل دخولك الدار نطاق
في الحال (قوله لغيرها) اى لغير الموطوءة وانما قيد بقوله لغيرها لانه اذا كان بعد
الدخول يقع ثنتان في جميع التقادير (قوله وذلك) اى بيان وقوع طلقة واحدة
في غير الموطوءة في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة (قوله لان القبلية قائمة
بالوحدة السابقة الخ) اى لان القبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة
الاولى تقع الاولى لان الاقرار بطلاق سابق يكون ايقاعا في الحال لان من
ضرورة الاسناد الى السابق الذى ليس في وسعه ايقاعه في الحال لانه غير قادر
عليه فالواقع في الماضي واقع في الحال فثبت ما في وسعه ليس في وسعه فلا يقع
الثانية لقوات المحل لسكونها غير موطوءة الا ترى اذا قال انت طالق واحدة
وواحدة ولم يذكر قبل لوقعت الاولى وانعت اثنتان لعدم بقاء المحل فاذا اكد
بالقبلية فبالطريق الاولى ان يقع الاولى دون الثانية (قوله ويقع ثنتان في قوله
انت طالق واحدة قبلها واحدة لانها فاعل الظرف الخ) اى لان الوحدة الثانية
فاعل قبل فيكون القبلية صفة للوحدة الثانية فاقضى ايقاعها في الماضي
وابتداء الاولى في الحال فيقتربان لانه ليس في وسعه تقديم التأخر لكن في وسعه
القران كما اذا قال واحدة معها واحدة فثبت من قصده قدر ما كان في وسعه
تصحيح الكلام معها امكن وهو القران ولم يثبت قدرا ليس في وسعه
وهو ايقاعه في السابق (قوله وبعد بالعكس) اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق
واحدة بعد واحدة يقع ثنتان الخ لان قوله بعد واحدة صفة الاولى فاقضى
ايقاع الاولى في الحال لان البعدية صارت صفة الاولى فيوجب تأخير الاولى
وليس في وسعه تأخير الاولى بعدما اوقعها واجمع بينهما في وسعه فثبت قدر ما كان
في وسعه وصارت انت طالق واحدة بعد واحدة في معنى مع واحدة تصحيحا للكلام
مهما امكن (قوله ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة الخ) لان
قوله بعدها بالضمير صفة للاخيرة فتبين غير الموطوءة بالاولى فتلقوا الثانية لقوات المحل
الا ترى ان الثانية اذا لم يؤكدها بالبعدية لا يقع الثانية فاذا اكدتها فلا يقع بالطريق الاولى
فان قلت ما قلت منقوض في الاقرار بالمال كما اذا قال لفلان على درهم بعد درهم
او درهم بعده درهم يلزمه درهمان على التقديرين قلت لو قال لفلان على درهم
قبل درهم يلزمه درهم واحد في الطلاق لان القبلية صفة للذكر او لا ولو قال
درهم قبله درهم يلزمه درهمان ثبت ان الطلاق لا يقرر بالمال في هذه الكلمة

سواء امانا وقال لفلان على درهم بعسد درهم قبلزمه درهمان ولو قال درهم بعده
 درهم فالتقياس فيه ان لا يجب الادرهم كالطلاق وفي الاستحسان يلزمه درهمان
 والفرق ان وقوع الطلاق بعسد وقوع الطلاق في غير المدخول بها غير ممكن
 اما لزوم المال بعسد اللزوم ممكن وقد اشار اليه فخر الاسلام بقوله وحكمها
 في الطلاق ضد حكم قبل ومثله الفرق المذكور في المبسوط كذا في الشروح
 (قوله وعند المحضرة الحقيقية الخ) اقول هذا موافق لعبارة ابن مالك لانه قال
 عند اسم المحضورة انتهى والصواب ان يقول اسم لمكان المحضورة فانه ظرف
 لا مصدر وتأتي ايضا زمانه نحو قوله عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى
 وجنتك عند طلوع الشمس ومخالف لعبارة الزركشي لانه قال عند ظرف مكان
 بمعنى لدن الا ان عند معرفة وكان القياس بناؤها لافتقارها الى مضاف اليه
 كلدن واذا لم يكن اعربوا عند لانهم توسعوا فيها فاوقعوها على ملك الشخص
 حضره او غاب عنه بخلاف لدن فانه لا يقال لدن فلان الا اذا كان بحضوره
 العامل فعند بهذا الاعتبار اهم من لدن ويؤيده ما في المغني تقول عندى مال
 وان كان غائبا ولا تقول لدن مال الا اذا كان حاضرا قاله الحريري وابو هلال
 العسكري وابن الشجري وزعم المعري انه لا فرق بين لدن وعند وقول غيره
 ارى بالقول انتهى اقول في قول الزركشي ولكن اعربوا عند لانهم توسعوا
 انتهى نظرا لانه قال ابن مالك ومن الظروف عادم التصرف كفوق وتحت وعند
 ولدن ومع وبين بين انتهى وقال الدماميني في شرح التسهيل ولا يرد على المص
 ما حكاه ابن الشجري عن البصريين والكوفيين جميعا من عندها لان دخول
 من لا يقدح في عدم التصرف الخ يقتضي ان يكون مبنيا على الفتح عند دخول
 من مع ان دخول من يجره كقوله تعالى وآتيناها رجلا من عندنا الآية ويؤيده
 ما في المغني ان جرهما من اكثر من نصبها حتى انها لم يجز في التنزيل منصوبة وجر عند
 كثير وجر لدن ممتنع انتهى وقد يحدف نون لدن قال الله تعالى والغياب سبدها
 لدن الباب وهذا ما لدن هتيد كذا في الزركشي اعلم ان عند اسم المحضورة الحسية
 نحو قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده وقد يكون المحضور والقرب المعنويين نحو
 قال الذي عنده علم من الكتاب وانزل عندك الى قريبك واذا ثبت ان عند
 لا قرب فتارة يكون حقيقيا كقوله تعالى ولقد رآه ليلة اخرى عند سدرة المنتهى
 عندها جنة المأوى وتارة يكون مجازيا اما قارب المنزل والزاني كقوله تعالى

بل احياء عند ربهم يرزقون ان الدين عند ربك انى ايت عند ربى او قرب
 الشريفة رب ابنى عندك بيتا فى الجنة وفى عند احوال كثيرة فى الحوال لكن
 لا اعدده المقام وانت عرفت من هذا التحقيق ان قول المص وعند المحضرة
 الحقيقية منظور فيه فتأمل (قوله ويدل على الحفظ لا لزوم فى الذمة) اى لما
 كانت عند وضعت الاخبار عن كون الشئ بمحضرة فلان فيعدل فى الشرع
 على الحفظ كالوقال رجل رجل وضعت هذا الشئ عندك يجب عليه الحفظ
 وهذا يدل على طالب الحفظ منه حتى ارضيه بترك الحفظ يصير ضامنا الا يرى
 ان موجلين او كانا جالسين فى مجلس واحد فترك احدهما متاعه عند صاحبه
 يجب عليه الحفظ حتى ارضيه بترك الحفظ صار ضامنا بتركه فثبت ان المحضرة
 يدل على الحفظ (قوله وعندى الف وديعة لادين) لانه ذكر فى البسوط اوقال
 افلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة
 عن القرب وهى بمحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة وبمحتمل القرب فى الذمة
 فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة (قوله الا اذا وصل المقر
 ديناه فمحتمل عليه لانه محتمل فى الجملة الخ) اقول قوله لانه محتمل فى الجملة اشارة الى انه
 محتمل ان يكون للوديعة وان يكون الاقرار بالدين واما قول فخر الاسلام وعند
 المحضرة حتى اذا قال افلان عندى الف درهم كان وديعة لان المحضرة تدل
 على الحفظ دون لزوم والوقوع عليه انتهى فاشارة الى انه للوديعة محتمل لا محتمل
 غيره (قوله او الحكمة عطف على قوله فى الجملة) يعنى اذا وصل المقر بعند ديناه
 محتمل عند عليه لان الدين محتمل عنه فى الحكمة لانه يراى تارة بعند الحكم كقوله
 تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون اى فى حكم الله تعالى وكذا قوله تعالى وهو
 عند الله عظيم اى فى حكم الله تعالى وقوله تعالى ان كان هذا هو الحق من عندك
 اى فى حكمك وقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اى فى حكمه تعالى فاذا ثبت
 ان يكون الحكم محتمل عند فيحتمل عليه لكونه محتمل والحكم انما يكون ديناه لانه
 امر حكيمى لا وديعة (قوله ومن كلمات الشرط عجمها لان بعضها اسماء) اى عجم المص
 كلمات الشرط من حروف المعانى بذكر كلمات الشرط بدل حروف الشرط
 مع ان البحث فى باب حروف المعانى لان الاصل فى هذا الباب حرف ان وهو
 حرف خالص لبس له معنى آخر والباقي كاذب واذا واذا ما وبتى ومتى وكل
 وكلما ومن وما وغيرها اسماء اقول حاصله تعريض الفخر الاسلام لانه قال ومن
 ذلك حروف الشرط وهى ان وانما واذا ما الخ قوله حرف ان وهو حرف خالص
 لبس له معنى آخر الخ اشارة الى ان هذه افعال واذا ما ومتى ومتى تسمى اسماء وحرفا مثلاً

اذا نوعان ظرف ومغاياة فالتى للمغاياة خرجت فاذا السبع وتبى اسما وحرفا
 فاذا كانت اسما كانت ظرف مكان وان كانت حرفا كان من حروف المعاني
 الدالة على المغاياة كذا في الزركشى وكذا متى تبى حرفا بمعنى من اوفى كذا في المعنى
 والى اوفى من كل وكلا ومن وما اسماء بالاتفاق ومن هذا ظهر الجواب من طرف
 فخر الاسلام ان كون هذه الكتابات من حروف المعاني من باب التغليب فليسكل
 وجهة (قوله ان وهو اصل فيسه) اى فى الشرط لانه لم يخص الشرط الخ اى
 حرف ان فهو الاصل فى هذا الباب لانه وضع للدلالة على كون الجملة الواقعة
 بعده شرطا والجملة الثانية بعد الجملة الاولى جزاء للشرط وقد صارت الجملة
 جملة واحدة بواسطة حرف ان ليس له معنى آخر (قوله وتدخل امرى معدوما الخ)
 وانما يدخل ان على امر معدوم متزدد الوجود والامر الموجود متحقق لا متزدد
 (قوله لكنه على خطر الوجود) اى على ترده بين ان يوجد وبين ان لا يوجد هذا
 القيد احتراز عن المستحيل لانه واجب العدم وليس بمتزدد بين ان يكون وبين
 ان لا يكون واحتراز ايضا عن امر يكون موجودا غالبا عادة كبحى الغد
 وطلوع الشمس فانها غير متزدد الوجود فنقول ان زنى فاكرك ولا يجوز
 ان جاء غد فاكرك وكذا لا يجوز ان طلعت الشمس اكرمك وانما يقال اذا جاء
 غد واذا طلعت الشمس اكرمك ولا تدخل على الاسم لان معنى الخطر فى الاسماء
 لا يتحقق فان قيل كيف دخل فى قوله تعالى ان امرء هلك ان امرءة خافت
 من بعلها قلت هذا من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من باب التقديم
 والتأخير لان اهل اللغة انفقوا على ان حرف الشرط تدخل على الفعل دون الاسم
 (قوله فالشرط فى قول الزوج ايهما لم اطلقك فانت طالق لا يوجد لاحتمال الموت الخ)
 اى عند موت الزوج او الزوجة قال الزركشى فى برهانه فى بحث اذا ان الشرط
 بان اذا كان عدما لم يمنع الجزاء فى الحال حتى يتحقق البأس من وجوده مثل
 ان اطلقك فانت طالق لا تطلق الا فى آخر الامر لان قوله لم اطلقك تعليل
 لا تطلق على امتناع التطبيق ولا يتحقق ذلك الاموت غير مطلق ولو كان العدم
 مشروطا باذا وقع الجزاء فى الحال مثل اذا لم اطلقك فانت طالق تطلق فى الحال
 لان معنا انت طالق فى زمان عدم تطبيق لك فالى زمان تخلف عن التطبيق
 يقع فيه الطلاق انتهى ملخصا اقول هذا فرق بين ان واذا فى الاحكام المتخلفة
 بينهما ولهما موافقة فى بعض الاحكام فالتفصيل فى برهانه فارجع عنه قال
 فخر الاسلام واثر حرف ان ان يمنع العلة من الحكم اصلا حتى يبطل التعليق اى

اى الى ان يبطل التعليق عند وجود الشرط فاذا وجد الشرط فصار عمله عندنا
 وعلى هذا قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى
 بموت الزوج فبطلق في آخر جزء من اجزاء حيوته لان العدم لا يثبت الا بقرب
 موته وكذلك اذا ماتت المرأة طلقت ثلثا قبل موتها في اصح الروايتين انتهى
 (قوله في موت الزوج الموطوء الميراث للفرار) يعنى فائدة الطلاق في الموطوءة
 قبل موت الزوج لا يظهر لانها ميراثا لانها افارة (قوله وانعبرها لا) اى اذا كانت
 الزوجة غير موطوءة لاميراث لها يعنى يظهر فائدة الطلاق قبيل موت الزوج
 في غير المدخول بها بعدم وجوب عدة الوفاة وعدم كمال المهر وعدم الارث
 وعدم جواز غسل الزوج كذا في شروح البردوى (قوله فلا يشترط فيه ما يشترط
 لحقيقة التعجير من القدرة) يعنى ان التعليق بالشرط كالمرسل حكما لاحقيقة
 فلا يشترط فيه ما يشترط في الحقيقة الا ترى ان العاقل اذا علق الطلاق بالشرط
 ثم جن ثم وجد الشرط وقع الطلاق وان لم يتصور منه ايقاع الطلاق في حالة
 الجنون شرعا (قوله فان قيل سلما وقوعه بموته) اى سلما وقوع الطلاق بموت
 الزوج بتحقيق العجز منه قبل الموت كما اشرف على الهلاك (قوله لكن ينبغي
 ان لا يقع بموتها) لان التطبيق يمكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ
 لا يتصور الوقوع حاصل السؤال ما ذكره صاحب النوادر قال الله لا يقع لانها
 ما لم تمت فالتطبيق من الزوج متصور والعجز بتحقيق موتها فلو قلنا بوقوع
 الطلاق اوقع بعد موتها وانه محال بخلاف جانب الزوج فانه يتحقق العجز
 منه قبيل الموت كما اشرف على الهلاك انتهى (قوله بل يتحقق العجز عن ايقاع
 قبل الموت الخ) يعنى وقع الطلاق عليها قبيل موتها لان العجز عن ايقاع الطلاق
 من الزوج متحقق قبيل موتها لان العجز بفوت المحل لان المحل الشرط لوجود الفعل
 فلا يتصور ايقاع بدون المحل (قوله لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور
 ذلك الخ) هذه العلة بجواب سؤال مقدر وتقديره ان العجز عن ايقاع عليها
 قبيل الموت غير متحقق في موتها لان التعليق يمكن فاجاب بقوله لان من حكم ايقاع
 ان يعقبه الوقوع وذلك الزمان الذى اتصل باخر جزء من اجزاء حيوتها
 صالح للوقوع لا لايقاع والوقوع معا فالعجز عن ايقاع الطلاق يتحقق قبيل
 موتها فيكون الوقوع متصلا بالجزء الذى لا يتجزى في آخر عمرها فيوجد بعض
 العلة وهو الوقوع دون البعض وهو ايقاع فثبت العجز من الزوج قبيل موتها
 فان قيل ان الزمان القليل المتصل بالمتى ان لم يصلح للايقاع كيف نتحقق فيه

بشرط الحث لأن المعلق بالشرط كالرسل عند وجود الشرط فلا بد لو وقوع
 الجزاء من زمان يصلح للايقاع والوقوع قلت أنت عرفت جوابه أن المعاق
 بالشرط كالرسل حكما لاحقية فلا يشترط فيه ما يشترط في الحقيقة كما أنا وجد
 الشرط جال الجنون بعد ما عاق عاقلا (قوله لولمضي لغة) وكذا عند الخوئين
 فلا وجه تخصيصه بالغة (قوله لأنها لا تنفاه الثاني لا تنفاه الأول) فعلم أن
 لولمضي لأن انتفاء الشيء لا تنفاه الشيء إنما يكون في الماضي قال بدر الدين ابن
 مالك لولمضي في الماضي كما أن للتعليق في المستقبل ومن ضرورة كون الشرطية
 التعليق في الماضي أن يكون شرطها منفي الوقوع لأنه لو كان ثابتا كان الجواب
 كذلك فإن قيل كيف يستقيم ذلك ونحن قاطعون بأن انتفاء الأول لا تنفاه الثاني
 من حيث المعقول ألا ترى أنك إذا قلت لو كان هذا انسانا لكان حيوا أنا صدق
 ووجب أن يكون نفي الحيوانية مستلزما لنفي الانسانية لا العكس الذي صار إليه
 الخوئين فإنه على نقض المعقول فإنه يستلزم أن يكون كل حيوان انسانا وهو
 فاسد قلت ما اقتضاه المعقول مقطوع به من جهة العقل وما قاله الخوئين
 من جهة الوضع فيجب تأويله على وجه قريب وذلك أنهم قصدوا أن لو تدل
 على انتفاء مسببا الأول لا الانتفاء مطلقا لما يؤدي من الفساد المقطوع به عقلا
 فالتفصيل في أمالي ابن الحاجب فارجع ثم اعلم أن المشهور للو امتناع الثاني
 لامتناع الأول وعند البعض لو تدل على امتناع الجواب لامتناع الشرط وفيه
 تفصيل في الخوئين هذا الحل يحتاج إلى تهديد مقدمة حتى يظهر عدم
 اطراد ما قاله المصنوعين أن النجاة ذكرها أن لها مع شرطها وجوابها
 أربعة أحوال أحدها أن يتجردها من النفي فتكون لو جئني لا كرمك وحينئذ يدل
 على انتفاء الأمرين وهو ما قاله المصنوعين وحرف وجوب وجوب ومنه قوله
 تعالى وأوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وكذا قوله تعالى
 وأوإرادوا الخروج لاعداء وألها عدة وقوله أو تقولوا إن الله هداني كنت
 من المتقين أي ما هداني بدليل قوله بعده بلى جواب نفي وثانيها أن يقتصر بها
 حرف النفي ويسمى حرف امتناع لامتناع فتكون لو لم يكرمني لم أكرمك فتقتضي ثبوتها
 لأنها الامتناع فإذا اقترن بها حرف النفي سلب عنها الامتناع فحصل الثبوت
 لأن سلب السلب إيجاب فلا يكون هذا مما ذكره المصنوعين وثالثها أن يقتصر حرف النفي
 بشرطها دون جوابها وهي حرف امتناع أو جواب فتكون لو لم يكرمني لم أكرمك
 ومنه عند الجمهور انتفاء الجزاء وثبوت الشرط ورابعها عكسه وهي وجوب

لامتناع نحو لو جئني لم اكرمك فيقتضي ثبوت الجزاء وانتفاء الشرط وانث
عرفت ان غير الوجه الاول لا يوافق ما قاله المص فتأمل (قوله في لودخلت
الدار لعنت ولم يدخل فيها مضي ينبغي ان لا يعتق الخ) قال صاحب الكشف
ان اول الماضي يقول لوجئني لا اكرمك وهو معنى قولهم لولا امتناع الشيء لعدم
غيره لان الفعل الثاني لم يأتى وتعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع الاول لان الفعل
في الزمان الماضي اذا عدم استحاله وجوده فيه بعد كان الثاني ايضا ممتنع ضرورة
تعلقه به فعلى هذا لو قال عبده لودخلت الدار لعنت ولم يدخل العبد الدار
في زمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت
الدار امس لصرت حرا ولا تعلق لهذا الكلام بالمستقبل الا ان الفقهاء علقوا
التعلق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان او يستعمل في معنى الشرط في الاستقبال
كان انتهى اقول استعمال او في معنى ان جائز عند النجاة ايضا قال في المغني الثاني
من اقسام او ان يكون حرف شرط في المستقبل الا انه لا يجزم انتهى وقال
اكثر النجاة ان لو في قوله تعالى وليخش الذين اتركوا من خلفهم ذرية ضغافا
خافوا عليهم بمعنى ان اى وليخش الذين ان شارفوا ان يتركوا (قوله استعارة
لان كما في قوله تعالى واو اعجبك واوكره الكافرون) اى وان اعجبك حسنه لان الحسن
الماضي لا يعجبه بل الحسن في الحال والاستقبال وكذا اوكره الكافرون اى ان كره
الكافرون لان المراد الله اعلم من الكراهة الكراهة في الحال والاستقبال
لا الكراهة الماضية فقط (قوله كما كرهه في قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته)
اى استعمل او بمعنى ان كما ان استعمل بمعنى او يعنى لو كنت قلته لان المراد القول
في الدنيا وهو ماض فاذا ثبت ما ذكر فاذا قال انت طالق او دخلت الدار لا يقع
حتى تدخل (قوله ولا نص عنهما) اى عن ابى حنيفة ومحمد اقول اراد التعريض
على فخر الاسلام لانه قال وقد روى عن ابى يوسف ومحمد فبين قال انت طالق
اودخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار انتهى قال صاحب الكشف رواه ابن
سماعة في نوادره عن ابى يوسف قال ولو بمنزلة ان كذا في كتاب حقايق الحروف
وابس فيه ذكر محمد ولذا لم يذكره شمس الائمة في اصول الفقه وابس في هذه
المسئلة نص عن ابى حنيفة والى ان هذه المسئلة من النوادر اشار الشيخ بقوله
وقد روى انتهى وقال صاحب البرهان هكذا روى ابن سماعة في نوادره عن
ابى يوسف واسار الشيخ الى ان هذه المسئلة مروية عنهما دون ابى حنيفة
انتهى اقول قول صاحب الكشف والى ان هذه المسئلة من النوادر واسار

الشيخ بقوله وقد روى وقوله أيضا وليس فيه ذكر محمد الخ تعريض على
 فخر الاسلام بان محمدا لم يذكر ولا نص له في النوادر فيه بحث لان قول فخر الاسلام
 وقد روى عن ابي يوسف ومحمد كيف يشير الى ان هذه المسئلة من النوادر لجواز
 ان يكون مرويا عن ابراهيم بن رستم او عن اسكرخى او عن غيرهما والشيخ ثقة
 في النقل ويؤيده قول صاحب البرهان وأشار الشيخ الى ان هذه المسئلة مروية
 عنهما دون ابي حنيفة انتهى (قوله وقد تدخل اللام في جوابه افسدنا) اقول
 هذا فرق بين او وان لان اللام تدخل في الجملة التي هي جواب اولنا كيد الارتباط
 بين الجملتين نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله افسدنا (قوله وقد تدخل)
 قال صاحب البرهان يجوز حذفها ايضا نحو قوله تعالى لو انشاء جعلناه اجاجا
 بدلالة قوله تعالى لو انشاء جعلناه حطاما انتهى فيه نظرا لانه قال ابن هشام
 في المعنى والغالب على المذهب دخول اللام عليه نحو لو انشاء جعلناه حطاما ومن
 تجرد منها لو انشاء جعلناه اجاجا والغالب على المنفى تجرد منها نحو لو انشاء
 ربك ما فعلوه ومن افتراه بها قوله * لو يعطى الدنيا لما فتر قنا * ولكن لاخبار
 مع اللبالي * انتهى فذا مل (قوله لا الفاء اصلا حتى اذا قال اودخلت الدار
 فانت طالق يقع في الحال الخ) لان لولا تدخل في الجزم اصلا لانها للماضي والفاء
 الجزائية انما تدخل في جملة لو كان مكانها الفعل المضارع يجوز وكذا لو لا تدخل
 في الجزم لانها تختص بالماضي والجزم يختص بالمضارع حاصله ان الفاء في مقام
 المضارع المجزوم فلهذا لا تدخل في جواب لو فان دخل فلا يعتبر التعليق بوقع
 في الحال (قوله كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالولو الخ) قال صاحب
 الكشف قال ابو الحسن الاهوازي اذا قال لامرته اودخلت الدار فانت طالق
 يقع الطلاق في الحال كما لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لان الفاء لا تدخل
 بجواب لو كما ان الواء لا تدخل بجواب ان واجاز ابن مالك ان يكون جواب لو بالفاء
 وانشد لو كان قتلى باسلام فراحته اى فهو راحة وتا ولما شبه بدر الدين على ان فراحته
 معطوف على قتلى والجواب محذوف قال في بيان حقايق الحروف هو كما قال
 الاهوازي ان الفاء لا تدخل في جواب لو عند النجاة بلا خلاف فاما عند الفقهاء
 فليس كذلك لاني سألت القاضي اباعاصم العاصمي عن هذه المسئلة فقلت لو ان
 رجلا قال لامرته لو دخلت الدار فانت طالق فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار
 وما سأله عن العلة والعللة فيه ان او شرط صحيح كأن وقد جاء كل واحد منهما
 بمعنى الآخر كما ذكرنا فيمحور ان يقع موقع ان في جواز دخول الفاء في جوابه قال

ولان الفقهاء لا يعتبرون الاعراب لان العامة تخطئ وتصيب فيه الا ترى ان رجلاً
لو قال لرجل زيت بكسر التاء ولامرأة زيت بفتح التاء يجب حد القذف
في صورتين لما ذكرنا انتهى حاصله لا يقع الطلاق قبل الدخول عند بعض
الفقهاء في دخول الفاء على جواب لو ما لم يوجد الشرط لان لو لم يصار بمعنى ان
يجوز دخول الفاء في جوابه فيحصل الارتباط بالفاء كما يحصل باللام فلا يقع الطلاق
وعندي ما قاله المص وجه وجهه لانه امر الدين فبقع قال الرمحشري وقد تبي او
لا تبي كقولك لو تأتيني فحدثني كما تقول لبيك يا تيني فحدثني فقال ابن مالك ان
الوجه الحذف اي وددت تأتيني فصحيح وان اراد بها موضوعه للتني فغير صحيح
لانها لو كانت موضوعه لما جاز ان يجمع بينها وبين فعل التني لا يقال تمنيت
لبيك تفعل ويجوز تمنيت لو تقدم وكذلك امتنع الجمع بين فعل والتنجي وبين الا
واسثناء كذا في البحر اقول لا يرد بقوله قول الرمحشري لانه امام في النحو والقول قوله
في مذهبه (قوله ولو لا في المنع كالاستثناء) اي ولو لا في المنع كالاستثناء اي ولو لا في منع الحكم
بمزالة الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يعني ان الاستثناء يخرج عن الايجاب والاعتبار
حتى لا يتعلق به الحكم فكذلك هذه الكلمة (قوله يعني ان ولو لا مدلول على امتناع
الشيء لوجود غيره جعل مانعاً عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء) وتحقيقه
ما قاله صاحب الكشف ان ولو لا امتناع الشيء لوجود غيره زادت على كلمة ولو لا
تخرج من امتناع الشيء لامتناع غيره ويسمى لاهذه المغيرة بمعنى الحرف ولا يقع
بعدها الا الاسم المبتدأ فاذا قلت لو لا زيد كان مرغوباً بالابتداء وخبره محذوف
حذفاً لازماً والتقدير لو لا زيد موجود لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفاً لازماً
اطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا ولان الحال يدل عليه ويدخل
في جوابها اللام للتأكيد ايضاً فاذا قال انت طالق لو لا حسنتك او لو لا حسنك
او لو لا حبك اي لا يقع الطلاق في الحال لما فيه من معنى الشرط وهو ربط
اجدى الجملتين المتباعدتين بالآخرى وامتناع الجزاء او اثر الشرط هو الربط والامتناع
الان في الشرط الحقيقي يتسوق وجود الجزاء بوجود الشرط وفي ولو لا توقع
في الجزاء اصلاً لانه لا يستعمل في المستقبل ولهذا قالوا ان ولو لا بمزالة الاستثناء
نص عليه شمس الأئمة في اصول الفقه لان الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يخرج
الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة الا ترى
انه لو زال حسنهما او مات زيد في قوله انت طالق لو لا حسنك او لو لا زيد لا تطلق
وقد روى ابراهيم رستم عن محمد في قوله انت طالق لو لا ابوك او اخوك او لو لا حسنك

انها لا تطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصره عن محمد
 في قوله انت طالق اولا دخولك الدار انها لا تطلق وتجب هذه الكلمة بمنزلة
 الاستثناء انتهى حاصله ان قوله انت طالق يوجب الطلاق وقد منه بوجود
 الدخول فعمل الشرط في المنع والشرط في الحقيقة هو المعدوم على خطر
 الوجود وههنا الدخول موجود فلا يكون فيه معنى الشرط ولو كان فيه معنى
 الشرط لوقع الطلاق عند وجود الشرط وهو زوال الدخول فاذا لم يوجد
 معنى الشرط قال الفقهاء ان هذه الكلمة بمنزلة قوله ان شاء الله واذا كان كذلك
 فقد خرج الكلام عن كونه موجبا واذا لم يبق موجبا لا يقع الطلاق بخلاف سابق
 الشرط اقول في قوله وحذف الخبر حذف لازما الخ بحث ذهب الرمانى وابن الشجرى
 والشلوبين وابن مالك الى انه يكون كونا مطلقا كالوجود والحصول فيجب حذفه
 وكونا مقيدا كالغساقم والقعود فيجب ذكره ان لم يعلم وان علم يجوز الامر ان
 يمكن ان يقال ما ذكره مذهب منصور وهو مذهب الجمهور قالوا يجب كون الخبر
 كونا مطلقا محذوفا فاذا اريد كون المقيد لم يجز ان تقول اولا زيد قائم ثم اقول
 قوله لا يقع بعدها الا الاسم المبتدأ منطور فيه ايضا لقوله تعالى اولا تسئفون الله
 واولا اخرتني الى احل قريب ولولا جاؤا عليه بار بعد شهاداء ولولا نصرهم الذى
 اتخذوا من دون الله قربانا الهة ولولا انزل اليه ملك فلو لا كانت قرية آمنت
 فنفهسا بآياتها قلتم كن ان يقال ما ذكره في اولا الذى دل على امتناع الثاني
 اوجود غيره وهو الارتباطية ولما اولا الداخلة على الفعل ان كان ماضيا
 فلان ويجوز التسديم وان كان مضارعا فلان يخص بهن والعرض فالتفصيل في المعنى
 وغيره (قوله واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف فقط الخ)
 اقول الاولى ان يقتصر على قوله ولا جزم المضارع بترك قوله فقط بحيث لا يجازاه الخ
 قال الزركشى ان تجزم الفعل المضارع اذا دخلت عليه واذا لا تجزمه لانها
 لا تختص شرط بل فيها معنى التزام الجزاء في وقت الشرط من غير وجوب ان يكون
 معللا بالشرط وقد جاء الجزم بها اذا اريد بها معنى ان واعرض عما فيها من معنى
 الزمان كقوله واذا تصيبك خصاصة فتحمل انتهى لكن المصنف رحمه الله قلده
 فخر الاسلام لانه قال فخر الاسلام واما اذا فان مذهب اهل اللغة والنحوى
 الكوفيين فيها انها تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى
 بها اخرى فاذا جوزى بها فاما يجازى بها على سقوط الوقت عنها كأنها
 حرف شرط وهو قول ابى حنيفة رحمه الله انتهى (قوله بحيث لا يجازاه ولا جزم)

أي تستعمل مرة بمعنى الوقت الحاصل ولا يترتب عليها الجزاء والجزم لعدم كونها
 للشرط كقوله تعالى والليل اذا يغشى واما سقوط الباء في اذا يسر فليس ^{الشرط}
 بل مادة العرب اذا تغير المعنى تغير اللفظ ايضا (قوله ويستعمل في القطعي) اعلم
 ان كلمة اذا اذا كان ظرفا يضاف ابدا الى الجملة الفعلية وانه اسم للوقت ويستعمل
 في القطع يقال آتيتك اذا طلع الشمس واذا طلع الفجر واذا اجر البسر اي وقت
 طلوع الشمس ووقت طلوع الفجر ووقت اجزاء البسر ويقال آتيتك اذا اشتد
 الحر ولا يجوز ان اشتد الحر كذا في كتاب سيبويه لان الشرط يقتضي خطرا وترددا
 في اوصاله وكلمة اذا حين كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكائن او المنظر
 الذي يكون واقعا البتة مادة او شرعا نحو مجيء الغد وطلوع الشمس والفجر
 والقيام الى الصلوة كذا في التحقيق (قوله كقوله واذا تكون كرهية ادعى واذا
 يحاس الحيس يدعى جندب) هذا مثال لدخول اذا للوقت فقط على المضارع
 لامر كائن ولا جزم فيه لان الكرهية والحبس واقعا لا يمكن معنى الشرط لان
 الشرط يقتضي خطرا وترددا فلا يكون الا للوقت الحاصل الغالب الوجود
 الحبس وهو تمر تخلط بالسمن الواظط وحاس الحبس اتخذه وقيل الحبس طعام
 حاصل من خايط العسل بالسمن وجندب بضم الجيم والبال اسم رجل رقيب شاعر
 اقول لم يذكر المصنف دخول اذا للوقت فقط على المنفي ولا بد من ذكره قال
 الزركشي ولو كان العدم مشروطا باذا وقع الجزاء في الحال مثل اذا لم اطلقك فانت
 طالق تطلق في الحال لان معناه انت طالق في زمان عدم تطبيقك لك في زمان
 يخلف عن التطبيق يقع فيه الطلاق بخلاف ان لم اطلقك لان المشروط بان
 اذا كان عدم ما يمنع الجزاء في الحال حتى يتحقق اليأس من وجوده ولا يتحقق
 ذلك الا بموته انتهى كما سبق فان قيل ان اذا هل تفيد التكرار والعموم قلت فيه
 قولان حكاهما ابن عصفور احدهما ان يلزم العموم فاذا قلت اذا قام زيد قام
 عمرو افادت كلما قام زيد قام عمرو والثاني لا يلزم قال والصحيح ان المراد بها العموم
 كسائر اسماء الشرط انتهى وفي الارتشاف قال ولا يقتضي العموم فليست كاسماء
 الشروط انتهى والتقييد باذا مثل اقوم اذا قام زيد يقتضي ان قيامه مرتبط
 بقيامه لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه بل يعاقبه على الاتصال بخلاف اقوم ان قام
 زيد فانه يقتضي قيامه بعد قيامه وقد يكون عقبه وقد يتأخر عنه لانه تفيد
 بالاستقبال بخلاف اذا ذكره ابو جعفر ابن الزبير في كتابه ملاك التأويل كذا
 في الزركشي (قوله وهو موضوع ايضا عندهم) اي اذا موضوع عند الكوفيين

على ما قاله المصنف وعند الكوفيين واهل اللغة على ما قاله فخر الاسلام (قوله
 لا يدخل على المضارع كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاعسلوا وجوهكم
 قال الزركشي يجب اذا الشرطية بثلاثة اشياء اخذها الفعل نحو اذا جئني اكرمك
 وثانيها الفاء نحو اذا جئني فانا اكرمك وثالثها اذا المكاتبة قال الله تعالى ثم اذا دعاكم
 دعوة من الارض اذا انتم تخرجون وقوله تعالى حتى اذا اخذنا مترفيهم بالعذاب
 اذاهم يخرجون (قوله ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود
 الخ) بمعنى اذا دخلت اذا على الفعل المضارع واريدها معنى ان واصرص على
 قبلها من الزمان يجزم بها المضارع كما يجزم بان للشرط المحض حاصله ان اذا
 تستعمل في معنى الشرط فقط دون معنى الوقت لان اذا بمعنى الوقت انما تدخل
 على امر موجود او متظدر لا محالة فاذا دخل عليه على سقوط الوقت عنه يجزم
 كان (قوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصيبك خصاصة فجهل)
 اي كن صاحب جمال ولا تكن عبوس الوجه ان كان بالجيم او فتصبر بالفعل
 الكريه ان كان بالخاء قال فخر الاسلام ان اذا قد يكون بمعنى الشرط مثل ان
 وقد ادعى ذلك اهل الكوفة واحتج الفراء لذلك بقول الشاعر استغن البيت
 وانما غناه وان تصيبك خصاصة بلا شبهة انتهى وجده التسك ان اصابة الخصاصة
 من الامور المترددة التي لا يجوز استعمال اذا للوقت تستعمل في الامور الكائنة
 الموجودة او المتظخرة التي لا ترد فيها ثبت انها بمعنى ان حيث يستعمل في الامور
 المترددة والشعر لو اخذ من الفخلاء لا يعرف يصي ابنه اوله * اجعل اني كلام
 قومه * واذا دعيت الى المكارم فاعجل * او صيك يا بني اني لك ناصح * طين
 ربيب الدهر غير معقل * الله فاتقه واوف بذرعه * واذا حلقت مارياف فجال *
 واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصيبك خصاصة فجهل * وفي بعض
 الروايات ابني ان اباك كارب قومه من كارب الشيء اذا دنا والطبن
 الحاذق والمعقل من عقلت الايل اي شددت دقسه ومعنى الشعر ان اباك
 قريب يوم موته او كريم قومه فاعمل بنصيحتي فاني مصروف الدهر غالم
 غير غافل او غير ممنوع من العلم بها فن نصايحي ان تعد نفسك غنيا بالغنى
 وتظهر ذلك بما اغناك الله واذا اصابك مسكنة وفقر وتكبته فتكفل
 بالصبر على الفعل الكريه صبرا جبيلا من غسب جزع وشكوى هذا ان كان
 بالياء وان كان بالجيم فعني نجعل اي اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والزين

كيلا يقف الناس على حالك لان اكثر الناس يشاهدون الاصدقاء كما قال
 هارون الرشيد اذا وصفت الدنيا نفسها لما زاد على ما قاله ابو نواس شبهت
 اذا امتحن الدنيا ابيب تكشفت * له عن عدو في ثياب صديق * واخذ ابو طيب
 من هذا وقال * وما الناس الا هالك وابن هالك * وذو نسب في الهالكين
 غريق * اذا امتحن الدنيا ابيب تكشفت * باعدى عدو في ثياب صديق *
 وذكر الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز ان اذا تجاوز بها الا في ضرورة الشعر
 كبيت الكلب * يرفع على خندف والله يرفع على * نارا اذا خمدت نيرانهم نقد * قال
 والمختار ان لا تجزم بها لانهم وضعوها على ما يناسب التخصيص وينسب
 من الابهام الذي يقتضيه ان الراك تقول آتاك اذا اجر البسر بمزلة قولك
 آتاك الوقت الذي تحرق فيه البسر ولو قلت آتاك ان اجر البسر لم يستقم لان
 احرار البسر ليس بعلة الاثبات انتهى قال بعض العلماء الجزم باذا مختص بقوله
 فاذا آتاك خصاصة فتجمل فيه انه قال ابو حيان في الارشاد يجوز الجزم
 باذا نحو قوله * واذا آتاك من الحوادث نكبة * فاصبر فكل عيابة ستكشف *
 (قوله فانه ليس بصواب) اي فان ذلك الجواب ليس بصواب (قوله واذا اعد
 البصريين موضوع للطرف) قال فخر الاسلام واما البصريون من اهل اللغة
 والنحو قالوا انها للوقت وقد يستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل
 متى فانها للوقت لا تسقط ذلك عنها بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع
 الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة بل هي في جبر الجواب انتهى (قوله يضاف
 الى جملة فعلية في معنى الاستقبال) يقال آتاك اذا طلع الفجر واذا طلع الشمس
 واذا اجر البسر اي وقت طلوع الفجر ووقت طلوع الشمس ووقت احرار
 البسر (قوله كقوله تعالى والليل اذا يغشى) اي وقت غشائه يعني وقت غشيان الليل
 الشمس او النهار فيكون اذا الحال للاستقبال حتى يكون بمعنى الشرط قال السيوطي
 في الاتقان فقد يخرج عن الاستقبال فيزده الحال نحو والليل اذا يغشى فان الغشيان يقارن
 الليل انتهى حاصله ان اذا يضاف الى فعلية استقبالية بمعنى الوقت الحاصل
 من غير اعتبار شرط وتعليق ولا يترب عليه الجزاء كقوله تعالى والليل اذا يغشى
 وهذا مسلك المصنف وهو راجع عما قاله صاحب البرهان انه يصلح للمجازاة
 لانه يدخل على المستقبل قال الله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى وفيه
 نوع ابهام فتناسب الشرط والمجازاة اذا الشرط ما يكون متزدا بين الوجود
 والعدم واذا يدخل على المستقبل وانه متزدد بين الوجود والعدم الا ان الكوفيين

قالوا انه اى كلمة اذا تصلح للوقت بدون ان يكون للشرط وللشرط بدون ان يكون
 للوقت فاذا جرى بها فانما يجازى على سقوط الوقت ههنا انتهى لان اذا دخل
 على المستقبل لمكنه بمعنى الحال لا الاستقبال حتى يكون مترددا بين الوجود والعدم
 (قوله ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوطه) اى تستعمل اذا للشرط مع قيام معنى
 الوقت حاصله ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت
 في الشرط لا يبقى فيها معنى الوقت فصار بمعنى ان كما في سائر الالفاظ المشتركة
 اذا استعملت في احدى المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة
 وعند البصريين هي موضوع لا وقت ويستعمل في الشرط مستعارا من خبر
 سقوط معنى الوقت واليه ذهب ابو يوسف ومحمد (قوله مثل اذا خرجت
 خرجت الخ) حاصله ان اذا توافقت ان في بعض الاحكام وتخالفا في بعض
 ولهذا يستعمل للشرط الموافقة وللظرف للمخالفة فلا يجوز المضارع اذا دخلت
 عليه توضيحه لما قاله الزركشى ان اذا توافقت ان في بعض الاحكام وتخالفا
 في بعض فاما الموافقة فهي ان كل واحد منهما يطلب شرطا وجزاء فهو
 اذا قلت واذا زرتي اكرمتك فان كل واحدة تطلب الفعل فان وقع الاسم
 بعد واحدة منهما قدر له فعل يرفعه يفسره الظاهر مثاله قوله تعالى وان امرأتك
 خافت وان امرأتك هلك وان احدا من المشركين استجارك ومثاله في اذا قوله تعالى
 اذا السماء انشعبت اذا الشمس كورت وما بعدها في السورة من النظم سائر وكذا قوله
 تعالى اذا السماء انفطرت وما بعدها من النظم اتراته (قوله تعالى ان يخرجك
 بخروجك الخ) انت عرفت قبل ان اذا يقتضى ارتباط خروجك بخروجه لا يتقدم
 عليه ولا يتأخر عنه بل يعاقبه على الاتصال بخلاف ان لانه لا استقبال فيجوز
 خروجك بعد خروجه وقد يكون عقبه وقديما آخر عنه كذا في الزركشى كما سبق
 (قوله الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط) ولم يجوزوا به المضارع لغوات معنى الابهام
 اللازم للشرط الخ اى الا ان البصريين لم يجعلوا كلمة اذا للشرط الحاصل
 لان الشرط الحاصل يقتضى خطرا وترددا في الوجود وكذا اذا انما تستعمل
 في المعاني المعلومة الواقعة او المتينة بخلاف ان فانها لا تدخل الاعلى المشكوك
 نحو ان جئتني اكرمتك ومن هذا الوجه يخالف اذا بان وبالوجه الاول توافق
 ان فن وجسه الموافقة يستعمل للشرط ومن المخالفة لا يسقط معنى الظرف
 فلم يجوزوا بها المضارع لغوات معنى الابهام واللازم للشرط لان اذا يقع
 شرطا في الاشياء المتحققة الوقوع كقولك اذا طلعت الشمس آتيت لكونها

للزمن المعين بالاضافة على مذهب الاكثر ولذلك لم يجوزوا باذا في الاختيار لعدم
 ابهامها كالشروط ولذلك وردت شروط القرآن بهما كقوله تعالى اذا الشمس
 كورت اذا السماء انفطرت اذا السماء انشقت اذا وقعت الواقعة لكونها متحققة
 الوقوع كذا في شرح منصور بن فلاح المعنى وكذا قال الزركشي واما اذا فظاهر
 كلام النحاة يشعر بانها لا تدخل الا على المتيقن او ما في معناه نحو اذا طلعت
 الشمس فأتيني وذلك لكونها للزمن المعين بالاضافة على مذهب الاكثر ولذلك
 لم يجوزوا بهما في الاختيار لعدم ابهامهما كالشروط ولذلك وردت شروط
 القرآن بهما كقوله تعالى اذا الشمس كورت ونظائرهما السابقة لكونها متحققة
 الوقوع ولما كان الفعل بعد اذا يجوز وما به يستعمل فيه ما ينبغي عن تحققة فيغلب
 لفظ الماضي كقوله فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة فبهي اذا
 في جانب الحسنة وبان في جانب السيئة لان المراد بالحسنة جنس الحسنة ولهذا
 عرفت وحصول الحسنة المطلقة مقطوعة بفاقتضت البلاغة التعبير باذا وحي بان
 في جانب السيئة لانها نادرة بالنسبة الى الحسنة المطلقة كالارض بالنسبة الى
 الصخرة والخوف بالنسبة الى الامن انتهى بعبارة لمخصا وباقي التفصيل فيه
 فارجع ثم فان قيل ان يستعمل في المتيقن الوقوع نحو فان مت ونظائره وكذلك
 اذا استعمل فيما لم يتيقن الوقوع كما في قوله تعالى واذا ثبنا بدنا امثالهم تبديلا
 فقد دخلت على غير الواقع قلنا في جواب الارل ان كان المتيقن الوقوع وقتنا
 مبهما جاز دخول ان عليه كقوله تعالى ان مت واجيب عن الثاني بان التبديل
 يحتمل وجهين احدهما اعادتهم في الآخرة لانهم انكروا البعث فوقع اذا موقعه
 لتحقق وقوع البعث والثاني اهلاكهم في الدنيا وتبديل امثالهم فيجعل اذا بمعنى
 ان الشرطية لان هذا شئ لم يكن فهي مكان ان لان الشرط يمكن ان يكون
 وان لا يكون فيكون كقوله تعالى ان يشأ يذهبكم ايها الناس وبأت باخريين
 ان يشأ يخسف بكم الارض وانما اجاز لاذا ان تقع موقع ان لما بينهما من التشابه
 وقال الجويني في الجواب الذي اطلبه انه يجوز دخول اذا على المتيقن والمشكوك
 لانها ظرف وشرط فبالنظر الى الشرط يدخل على المشكوك كان بالنظر
 الى الظرف يدخل على المتيقن كسائر الظروف وانما اشترط فيما يدخل عليه ان
 ان يكون مشكوكا فيه لانها تفيد الحث على فعل المشروط لاستحقاق الجزاء كذا
 في الزركشي (قوله فان قولك آتيك اذا اجر البسر الخ) علة لغوات معنى الابهام
 اللازم للشرط لان اذا مضافة الى ما بعده وهو الوقت المعين فيكون قوله

آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر (قوله ففيمه تعيين
وتخصيص الخ) الفاء فذلكه والمعنى يكون ان يقال اذا كان قولك آتيك اذا احمر
البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر في الوقت الذي يحمر فيه البسر تعيين
وتخصيص فلم يكن مشروطا خالصا لان التعيين يقتضي الوجود والوقوع لاشتماله
والشرط يقتضي خطرا وترددا في الوجود (قوله بخلافه متى تخرج اخرج فانه
بمعنى ان تخرج اخرج الخ) يعني لا يجوز وقوعه متى في مثل هذه المواضع فلا يقال
آتيك متى احمر البسر وآتيك متى طلعت الشمس لان الشرط بها يعتمد الوجود
والعدم كقولك متى يقدم زيد اكرمك فان القدوم وعدمه محتملان فيؤدي
الشرط بها في متحقق الوقوع الى جهل ما يتحقق وجوده لان معنى الوقت
المبهم اعدم اضافتها الى ما بعدها واذا للوقت المعين لاضافتها كذا في شرح ابن
فلاح للمعنى فيؤدي ما في الارشاف انه قال اذا استعملت اذا شرطا فالجمهور
على انها مضافة للجملة بعدها وضمت الربط بين ما يضاف اليه وغيره والعامل
فيها جواب الشرط انتهى ويضعفه ايضا ما في الارشاف انه قال والمذهب
المنصور انها ليست بمضافة اليها والعامل فيها الفعل الذي يليها والمشهور
انه لا يجوز بها الا في الشعر انتهى ويمكن ان يقال ان مراد المصنف من قوله بخلاف
متى تخرج اخرج ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط الوقت عنها مثل متى
لان المجزاة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وهو
مثل قولك متى القتال اومتى خرج زيد وذلك لان الجزاء في مقابلة الشرط
والاستفهام ليس بشرط لانه لطالب الفهم عن وجود شيء وفي اذا جائزة
فاذا لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجزاة مع كونها بمعنى ان فالاولى ان يسقط
عن اذا من متى فثبت ان يستعار اذا للشرط مع عدم سقوط الوقت مثل متى (قوله
ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الخ) هذا جواب سؤال مقدر تفديره لما كان
اذا موضوعة للظرفية فقط عند البصر بين يكون مجازا في الشرطية فاذا استعمل
للشرط بلا سقوط معنى الظرف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما قاله
البصريون وانت عرفت ان من احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما
مرادين باللفظ واحدا لان احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحالة
اجتماعهما كما استحالة ان يكون ثوب واحد على رجل ايسه ملكا ومارية معا
وان كان مشتركا بينهما كما قال الكوفيون يلزم الجمع فهذا لا يجوز ايضا لان الاسم
المشترك لا يعموم له كما سبق فاجاب عن نفسه بقوله لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف

اقول هذا الحصرينا في قوله ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوط الخ والجواب
الصحيح ان يقول ان اذا للوقت حقيقة والوقت يصلح للشرط والظرف
فلا يكون بينهما تناف فلا يلزم الاستعمال الا ترى ان كلمة متى للوقت والشرط
ولا تنافي بينهما وكذا اذا يجوز ان يراد منه الوقت وهو المعنى الحقيقي والشرط
ايضا لان الحقيقي يصلح لهما وهذا معنى قوله لكنه يتضمن معنى الشرط الخ
حاصله استعمال اجتماعهما ان كان مراداً من لفظ واحد اما اجتماعهما من
حيث تناول اللفظ والحكم دون الارادة فلا يضر (قوله ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اصلاً) اي لم يلزم من استعمال اذا الذي هو موضوع
للظرف حقيقة في الشرط استعمال لفظ اذا في غير ما وضع له اصلاً بل يستعمل
فيما وضع له وهو الوقت مع زيادة وهي الشرط اقول هذا مذهب البعض وهو ضيف
والختار عند جمهور النحاة انه مجاز لان الحقيقة ما يستعمل في الموضوع له فقط
فان تعدى يكون مجازاً في المعنى الحقيقي ايضا كما نصوا في الغلب فيكون من عدم
المجاز لان قبيل الحقيقة والصواب ما ذكرناه آنفاً ان اذا للوقت حقيقة والوقت
يصلح للظرف والشرط من حيث تناول الوقت كمتى دون الارادة من لفظ اذا
اجتماعهما فتأمل (قوله وهو) اي كونه للظرف فقط دون الوقت والشرط
على السواء كما قال الكوفيون وهو قول ابي حنيفة (قوله قولهما) اي ابو يوسف
ومحمد وهو مذهب البصريين (قوله في اذا لم اطلقك فانت طابق لا يقع
الطلاق عنده الخ) اي اذا ثبت هذان الوجهان في اذا على التعارض اعني
معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق عند ابي حنيفة
فلم يقع بالشك (قوله ولم يمت احدهما) اعلم ان كلمة اذا اذا كان بمعنى ان وبمعنى متى
فلا يبي حنيفة في قوله اذا لم اطلقك فانت طابق طريقان احدهما انها بمعنى ان
وحينئذ لا يقع الطلاق عليها مادام احين وثانيهما ان اذا بمعنى بمعنى الوقت
وبالنظر الى كونها للوقت يقع بعد الفراغ من البمين ووقع الشك في وقوع
الطلاق فلم يكن واقعاً بالشك (قوله ويقع عندهما كما فرغ) يعني قال ابو يوسف
ومحمد اذا قال رجل اذا لم اطلقك فانت طابق يقع الطلاق في الحال كما فرغ
من البمين مثل قوله متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت كسائر الظروف مثل اليوم
والوقت وهو للوقت المستقبل وقد استعمل للوقت خالصاً بدون ان يكون فيه
معنى الشرط اقول هذا اذا لم ينو شيئاً اما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على
ما نوى بالانفاق لانه محتمل هكذا في شروح البردوي ولا يحتلج في ذهنك

ان اذا المفاجأة عندهما فيقع الطلاق بعد الفراغ فجأة لان النجاة فرقوا بين
 المفاجأة والمجازاة وقالوا ان اذا التي المفاجأة لا يتبدأ بها نقوله تعالى وان تصبهم
 سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يفتنون والتي بمعنى المجازاة يتبدأ بها نص عليه
 سيبويه فقال في الاولى اذا جواب بمنزلة الغاء وانما صارت جوابا بمنزلة الغاء لانه
 لا يتبدأ بها كما لا يتبدأ بالغاء اعلم ان اذا اذا كان المفاجأة فلا بد لها من جملة مركبة
 من مبتدأ وخبر ولا بد لها من عامل يعمل في اذا وهو معنى المفاجأة وهو فاجأت
 مثل قولك خرجت فاذا هو على الباب اي خرجت ففاجأت حاضرا على الباب
 قال الله تعالى وان تصبهم سيئة الآية فكلمة هم مبتدأ وقوله يفتنون خبره
 واذا المفاجأة اقيم مقام الغاء الذي دخل في جزاء الشرط لان اذا المفاجأة دالة
 على التعقيب الذي دل عليه الغاء فكان هذه الجملة في موضع الجزم لوقوعها
 موقع يفتنون لان تقدير الكلام ان تصبهم سيئة يفتنوا والمحصل ان الشرط
 يجب باذا المفاجأة والجزاء متحقق الوقوع عند وجود الشرط في هذه المسئلة
 ليس كذلك لان اذا يتبدأ به فلا يكون مفاجأة دالة على التعقيب عندهما بل وقوع
 الطلاق عندهما في الحال ان اذا للوقت مثل متى فلما اضاف الطلاق الى وقت
 خال عن التطبيق وسكت يوجد ذلك الوقت فتطبق في الحال كما قال المصنف
 ثم اعلم ان ابن مالك جوز ان يجي اذا لظرفا ولا شرطا وهي الداخلة عليها حتى
 الجارة كقوله تعالى حتى اذا جازوها الواقعة مفعولا كقوله عليه السلام اني لاعلم
 اذا كنت على راضية وكما جاز تجردها عن الشرط جاز تجردها عن الظرف
 حاصله تارة يكون للظرف وتارة يكون للشرط وتارة يكون للظرف وللشرط
 وتارة لا يكون ظرف زمان وهي المفاجأة كذا في الزركشي اقول في قول الزركشي
 وتارة لا يكون ظرف زمان وهي المفاجأة فنظر لان المفاجأة ظرف زمان وهي
 المفاجأة فنظر لان المفاجأة ظرف زمان عندهم الزجاج والزخشي قال في المعنى
 اذا على وجهين احدهما ان يكون المفاجأة فتختص بالجملة الاسمية ولا يحتاج
 الى جواب ولا تقع في الابتداء ومعناها الحال لا الاستقبال نحو خرجت فاذا الاسد
 ومه قوله تعالى فاذا هي حية تسمى وهي سحر عند الاخفش وظرف مكان
 عند المبرد وظرف زمان عند الزجاج واختار الاول ابن مالك والثاني ابن عصفور
 والثالث الزخشي والي ان يكون غير المفاجأة فالغالب ان يكون ظرفا للمستقبل
 معتمدا على الشرط وتختص بالدخول على الجملة الفعلية عكس الفجائية وقد اجتمعا في
 قوله تعالى ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون وقوله تعالى فاذا اصابه

من يشاء من عباده اذا هم يستبشرون ويكون الفعل بعدها ماضيا كثيرا ومضارها
دون ذلك وقد اجتمع في قول ابى ذؤيب * والنفس راغبة اذ رغبت بها * واذا ارد
الى قليل تنفع * انتهى ملخصا (قوله ونحو اذا ما الا في تحضه للمجازاة) قال
فخر الاسلام وكذلك اذا ما انتهى اقول اخذ قوله الا في تحضه للمجازاة الخ
من صاحب الكشف لكن الحق ما قاله فخر الاسلام ويجوز تفصيله قال
صاحب الكشف يعني لا يفترق الحال بين دخول ما على اذا وبين عدمه فيما ذكر
من الاحكام الا ان دخول ما يتحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفيين
وما هذه يسمى المسلطة ومعنى المسلطة ان يجعل الكلمة التي لا يعمل فيها بعدها
عامله فيه تقول اذا ما تاني اكرمك فافى التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما
تضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عامله بمنزلة متى
وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في بيان حقايق الحروف انتهى فيه نظر
من وجوه احدها ان اتفاق البصريين والكوفيين في اذا ما لا في اذا ما قال ابو حيان
في الارتشاف وادوات الشرط وضعت لتعلق جملة بمجسلة تكون الاولى سببا
والثاني مسببا وذلك عند جمهور اصحابنا لا يكون الا في المستقبل وهذه حرف
واسم الحرف ان واذا في مذهب سيبويه خلافا للمبرد في احد قوليه وابن السراج
والفسارسي في زعمهم ان اذا اسم ظرف زمان وان ام الادوات ولا يشعر بزمان
يكون فيه توقف حصول الجزاء على حصول الشرط من لفظها واذا ما على
مذهب سيبويه كذلك ويجزم بها في الكلام خلافا لمن خص ذلك في الشعر
وجعلها كاذما انتهى ثم قال والمشهور ان الفعل لا يجزم باذا الا في الشعر لا في قليل
من الكلام ولا في الكلام اذا زيد ما بعدها خلافا لان اعم ذلك انتهى وثانيها ان
قوله لانه كان اسما تضاف الى الجمل غير عامل الخ لانه قال في الارتشاف ايضا اذا
استعملت اذا شرطا فالنصور انها ليست بمضافة الى جملة والعامل فيها الفعل
الذي يليها انتهى وثالثها ان قوله فجعلته ما حرف من حروف المجازاة عامله
بمنزلة متى انتهى لان ما وجعلته حرفا من حروف المجازاة لما وقع على خلاف
ذلك في قول الشنفرى حين يصف امرأة بالعبدة * ثبت بمخافة من اللوم بينها *
اذا ما يوت بالامامة حلت * هذا البيت في دلائل الامحازو يؤيده ما قاله الزركشي
يكون اما ظرف مستقبل نحو اذا مات اسوف اخرج وتارة ظرف غير مستقبل
اذا ما اتوك انتهى وانت خبير ان هذين المثالين مع زيادة ما ظرف لا شرط وكذا
في قول الشنفرى ظرف لا شرط واهذا اختار فخر الاسلام كون ما زائدة وقال

وكذلك اذا ما فلا تفاوت عندة بين دخول ما عليها وبين عدم دخولها في مسألة
 اذا لم اطاعة ك وهو الوجه الوجه الا هو فثم أمل (قوله ومعنى الوقت اللازم
 المبهم الخ) يعني ان متى اسم للوقت المبهم لا يختص بوقت دون وقت كما مضى
 والحال والاستقبال فصار لمطلق الوقت وصار على خطر الوجود فيصالح للشرط
 لكلمة ان يكون لها مشاركاله في الابهام لكن الفرق بينهما ان متى للمجازاة مع
 بقاء معنى الوقتية وان للمجازاة مع عدم الوقتية فان قيل ان تدل على الزمان
 الا ترى اذا قلت ان تخرج اخرج يدل على الزمان قلنا جوابه ما قاله ابو حيان
 في الارشاف ان ان لا تدل على الزمان بحسب الوضع بل بحسب الالتزام لكن
 قصد بها الزمان مجازا وعلى ضعف بقول ان اجر البسرفاتني وان انما
 تدخل على المشكوك او المعلوم المبهم زمانه كقوله تعالى افان مت فهم الخادون
 انتهى كذا في الزركشي كما سبق (قوله فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق
 الخ) اي لما ثبت ان متى للوقت المبهم ولا يختص بوقت دون وقت وقد علق به
 الطلاق لكونه للمجازاة مع بقاء معنى الوقتية وقع الطلاق عقيب اليقين اوجود
 شرط الحث وهو عموم معنى الوقت (قوله ولا يسقط حين المجازاة الخ) اي لا يسقط
 معنى الوقتية من متى حين المجازاة كما سقط من ان وفي الارشاف متى لعموم الازمنة
 ولا يخارق الظرفية فيكون شرطا نحو متى نعم اقم قال المبرد يكون جواب متى واين
 معرفة ونكرة انتهى سأسأله اذا ثبت ان متى لا يختص بوقت دون وقت وانه
 في الابهام مثل ان لتردد ما دخل عليه متى بين ان يكون وان لا يكون تقول متى تخرج
 اخرج لازم من باب المجازاة مثل ان لكن الفرق بينهما في بقاء معنى الوقتية وعدم
 معنى الوقتية كما سبق (قوله ولم تدخل الاعلى خطرا الخ) اقول هذا وجه المفارقة
 بين متى واذا كما كان القول الاول وجه المفارقة بينه وبين ان لان معنى اسم للوقت
 المبهم وهو من ظروف الزمان بخلاف اذا فانه يختص بالوقت المعين ويدل
 على الامور الكائنة ومتى لا يدخل على الامور الكائنة فيفارق اذا في كونه للوقت
 المبهم والوجه الآخر للمفارقة بينهما على ما قاله ابن فلاح في شرح المافني
 ان العامل في متى شرطها على مذهب الجمهور لكونها غير مضافة اليه بخلاف
 اذا وانما كانت متى للوقت المبهم لعدم اضافتها واذا للوقت المعين لاضافتها
 انتهى وهذا يوافق بما قاله ابو حيان في الارشاف اذا استعملت اذا شرطا فالجمهور
 على انها مضافة الجملة بعدها والعامل فيها جواب الشرط انتهى وقال ابن
 فلاح ومنهم من قال العامل في متى جوابها كذا لا اشتراكهما في الشرط انتهى

فلا فرق بينهما ويمكن ان يقال لا فرق بينهما في كون العامل في اذا الفعل الذي
 يليه ايضا قال في الارشاف والمذهب المنصور ان اذا ابست بمضافة اليها
 والعامل فيها الفعل الذي يليها انتهى فلا فرق بينهما ايضا في المتصور
 ويفارق ان في بقاء معنى الوقتية اعدم معنى الوقتية في ان (قوله ويجزم الفعل)
 اي يجزم الفعل المضارع ان دخل عليه مثل متى يخرج ومتى تقم اقم وكذا
 في قول شحيم بن وثيل متى اضع العمامة تعرفوني فان متى اسم شرط ولهذا
 جزم الفعلين وهما اضع وتعرفوا وانما قيدنا بالمضارع لان متى لا تخص بوقت
 دون وقت الا ترى انك تقول متى خرجت خرجت اعلم ان هذا الكلام كله
 في معنى لاسم الشرط والايحيى متى على خمسة اوجه استفهام واسم شرط واسم
 مرادف للوسط وحرف بمعنى من اوفى (قوله فان كلامهما اثر الابهام) اي كل
 واحد من جزم المضارع ودخوله على خطر اثر الابهام الذي كان مشاركا بكلمة
 ان في الابهام فيجزم المضارع ويدخل على الخطر مثل ان (قوله وانت طالق
 متى شئت لم يقتصر على المجلس) اي لم يقتصر مشية الزوجة الطلاق على مجلس
 التعليق لان متى لتعميم الازمنة فتطلق في اي زمان شئت وقد سبقت هذه المسئلة
 في الفاظ العموم قال ومتى الاوقات اي لتعميمها ولهذا لو قالت انت طالق متى شئت
 لم يتوقف ذلك بالمجلس انتهى (قوله ومثله متبعا) اي مثل متى متبعا في كونها
 للشرط مع بقاء معنى الوقتية بل الشرطية في ميثاق لم توجد ماء الابهامية
 (قوله لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح الاستفهام) وفي الارشاف لا يبي
 بعد متى ما الا في الشرط فيجوز متبعا اقم انتهى اقول هذا فرق بين متى ومتبعا
 لان متى يبي في زعم الكوفيين بمعنى وسط في لغة هذيل وبمعنى من وفي ولا يعرف
 بذلك البصريون ويبي للاستفهام عند البصريين والكوفيين بخلاف متبعا
 لانها للحجزة والاستفهام طلب الفهم عن وجود المستفهم فلا يصح اطمار
 ان حاصله ان متى تجي الاستفهام ومتبعا لم تجي الاستفهام لوجود ما الابهامية
 فيه لان الابهام يوجب الترويض ان يكون وبين ان لا يكون والمستفهم موجود
 فلا ترد فيه (قوله كيف للسؤال عن الحال الخ) اعلم ان كيف اسم مبهم غير متمكن
 وحرك آخره لانهاء الساكنين وبنى على الفتح دون الكسر لمكان الباء وهو
 استفهام عن حال الشيء لانه ذاته كان ما سؤال عن حقيقة ومن عن شخصاته
 كذا في الزركشي والجمهور على انه لا يجزم بكيف خلافا للكوفيين وقطرب وكيف
 يكون استفهاما وهي لتعميم الاحوال واذا تعلقت بحالتين فقالوا يكون للحجزة

من حيث المعنى لامن حيث العمل وقصرت عن ادوات الشرط بكونها لا يكون
 الفعلان معها الامتقنين نحو كيف تجلس اجلس ومع الادوات قد يكون الفعلان
 متفقين نحو متى تجلس اجلس ومختلفين نحو متى تجلس اركب وسبويه يقول
 يجازى بكيف والخليل يقول الجزاء بها مستكره وكثير من النحاة منعوا الجزاء بها
 كذا في الارتشاف وقال المبرد متى واين يكون جوابهما معرفة ونكرة وكيف
 لا يكون جوابها الانكارة (قوله يعني باعتبار اصل الوضع الخ) بيانه اذا قلت
 كيف زيد كان مبتدأ وكيف في محل الخبر والتقدير على اى حال زيد هذا اصلها
 في الوضع ومع ذلك ينزل منزلة الظرف يعني لتضمنه معنى على وتأتى ظرفا في قول
 سبويه وهى عنده في قوله تعالى كيف تكفرون منصوره على التشبيه بالظرف
 اى في حال تكفرون وعلى الحال عند الاخفش اى على حال تكفرون وقد يمرض لها
 معان تفهم من سياق الكلام او من قرينة الحال مثل معنى التنبيه والاعتبار وغيرها
 وقال بعضهم انها ثلثة اوجه احدها سؤال محض عن حال نحو كيف زيد وثانيها
 حال لا سؤال معه كقولك لا كبريتك كيف انت اى على اى حال كنت وثالثها معنى
 التعجب المردود الخلق وعلى هذين تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم
 امواتا فاحياكم وقال الراغب في تفسيره كيف ههنا استخبار لاستفهام والفرق
 بينهما ان الاستخبار قد يكون تنبيها للمخاطب وتوبيخا ولا تقتضى عدم المستخبر
 والاستفهام بخلاف ذلك وقال في المفردات كلما اخبر الله بلفظ كيف عن نفسه فهو
 استخبار على طريق التنبيه للمخاطب او توبيخ نحو كيف يكفرون كيف يهدى الله
 قوما وقال غيره قد تأتى للنبي والانكار كقوله كيف يكون المشركين عهد عند الله
 والتحذير كقوله فانظر كيف كان عاقبة مكرهم وللتنبيه والاعتبار كقوله انظر كيف
 فضلنا بعضهم على بعض ولانما كبد والتحقيق ما قبلها كقوله تعالى انظر الى العظام
 كيف ننشزها وقوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد فانه تو كيد لما تقدم
 من خبر وتحقيق لما بعده على تأويل ان الله لا يظلم مثقال ذرة في الدنيا فكيف
 في الآخرة وللتعظيم والتهويل فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد اى فكيف
 حالهم اذا جئنا وقيل يحى مصدرا كقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل
 اى مد الظل هذا كله ملخص الزركشى في مجتبه كيف (قوله ويستعمل لتفويض
 الوصف بعد وقوع الاصل الخ) اعلم ان كيف اذا دخل على امر موجود كان
 سواء الا عن حاله واذا دخل على امر معدوم كان تفويضا لصفة المعدوم بعد
 وقوع الاصل وهذا الاستعمال عند الاصوليين والفقهاء مجازا (قوله فان استقام

السؤال عن الحال بعد ذكر كيف فيكون تعليقا كاداة الشرط (قوله فجواب ان
 محذوف الخ) أي جواب كيف بمعنى ان الشرطية في التعليق محذوف ابداً
 ما قبلها اقول الصواب ان يقول فجواب كيف محذوف لان اثبات الشرط
 اللفظي لكيف مذهب الكوفيين لان كيف تجزم المضارع عندهم نحو كيف تكن
 اكن واما عند البصريين فانها شرط معنوية وهو انما تفيد الابطال فقط اي ربط
 جملة باخرى كاداة الشرط اللفظي والالزام الفعل المضارع كذا في الزركشي
 (قوله انما ذكر كيف) اي بطل (قوله فيعتق العبد عند أبي حنيفة الخ) يعني اذا ثبت
 انه يسأل عن الحال قال ابو حنيفة في قول الرجل انت حر كيف شئت انه يقع العتق
 في الحال بلا مشيئة العبد (قوله ولا مساع لذلك) اي لا مساع في التسرع تفويض
 حال العتق بعد وقوعه فبطل ذكره يعني لا وصف الحرية بعد الوقوع حتى
 يتعلق بالمشيئة فيكون تقييداً ولا يكون تفويضاً (قوله بخلاف الرجعية والبنوينة
 وكونه واحداً الخ) اي بخلاف الطلاق فانه يقع واحدة ويبقى الفضل في الوصف
 والقدر وهو الحال التي تدل عليها مفوضاً اليها بشرط نية الزوج في حق المدخول
 بها لانه لا يبيح فضل بعد الوقوع في غير المدخول بها حتى يتعلق بالمشيئة كما
 في الحرية عنده (قوله وكذا تطلق غير الموطوءة في قول الزوج لها انت طالق
 كيف شئت بلا تفويض الكيفية الى مشيتها مثل كونها بائناً او رجعية) (قوله
 والغلظة والتعدد مثل كونها بائناً وثلاثاً الى مشيتها الانتفاع المحل) حاصله
 قال ابو حنيفة في قوله لا امرأته انت طالق كيف شئت في غير المدخول بها تطلق
 بائنة قبل المشيئة لاعددة ولا مشيئة لها في المجلس بعد ذلك كذا في المبسوط
 (قوله وتطلق الموطوءة) اي تطلق الموطوءة قبل مشيتها تطليقة رجعية
 وتفويض الكيفية الى مشيتها في المجلس بعد ذلك ان لم يتو الزوج لان الفضل
 يبقى في الوصف والقدر مفوضاً اليها بشرط عدم نية الزوج (قوله وان نوى فان اتفقا)
 اي اتفقا بينهما فذاك (قوله الا) اي وان لم يتفقا الثبتان رجعية وذكر الشيخ
 ابو بكر الرازي ان النية من الزوج لبس بشرط وقال فخر الاسلام لا بد من نية الزوج
 لتعيين احد المحتملين (قوله وان لم ينو شيئاً اعتبر نيتها) ذكر بعض مشايخنا انه اذا
 لم ينو شيئاً وشاءت المرأة ثلثاً او واحدة بائنة يقع ما وقعت بالاتفاق اما عنده فلان
 المرأة قامت مقامه والزوج يقدر ان يجعل الرجعي بائناً او ثلاثاً فكذا المرأة واما عندهما
 فلا نه فوض الطلاق اليها على اى وصف شاءت (قوله وقالاً فيما نتأتى الاشارة
 يرجع كيف الى الاصل) اي قال ابو يوسف ومحمد ما لا يقبل الاشارة ولا يكون

محسوسا مشارا اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعاق والبيع والنكاح
 خاله مثل كون الطلاق بائنا ورجعيا ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا بمنزلة اصله
 لان وجوده للم لم يكن معاينا محسوسا كان وعرفه وجوده بآثاره واصافه كوجود
 النكاح بعرف بآثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع بآثره وهو الملك ووجود الطلاق
 بعرف بآثره وهو ثبوت الحرمة اما مغلظة او غير مغلظة وكذلك وجود العتق
 بعرف باطلاق مولاه عن قيد الرقبة وبسائر التصرفات وكونه اهلا للشهادة
 وغيرها فيتعاقب الاصل بتعلق وصفه (قوله لان حملها على السؤال عن الحال
 متعذر) اي حل كيف على السؤال عن الحال وهو معناه الحقيقي متعذر
 في المسئلتين المذكورتين لان الطلاق والحرية فيهما لم يكونا مشارا اليهما فكيف
 سأل عن حالهما (قوله ولولم يرجع اليه) اي لولم يرجع سؤال عن الحال الى الاصل
 لكونه معد وما سلب معنى الاستفهام عن كيف فيبقى دال على نفس الحال كما حكى
 قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى اي حال صنعك وكذا
 ما قاله الزركشي وقال بعضهم لها ثلاثة اوجه احدها سؤال محض عن حال
 نحو كيف زيد وثانيها حال لا سؤال معه كقولك لا كبر منك كيف انت اي على اي
 حال كنت انتهى ثم قال وثاني طرفا في قول سيبويه وهي عنده في قوله تعالى
 كيف تكفرون منصوبة على التشبيه بالظرف اي في حال تكفرون وعلى الحال
 عند الاخفص اي على حال تكفرون انتهى فعلى هذا يكون كيف في مذهب
 سيبويه والاخفص حال لا سؤال معه ومنه قول الشاعر * يا ابا جعفر اتحكم
 في الشعر * وما فيك آله الحكم * ان تعد الدينار على الصبرف * صعب فكيف
 نقد الكلام * قد رايتك است تفرق في * الاشعار بين الارواح والاجسام *
 هذا من شواهد الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز (قوله واعماله على وجه
 من وجوه المجاز الخ) يعني حل كلام العاقل على الاصلاح مهما امكن اولى
 من ابطاله فلا يكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كافي مسئلتنا هذه فآثر
 يدل على معنى السؤال فيصح تقدير السؤال فيها وصح التعليق بالمسبة فلو ان
 السؤال لم يقع الطلاق في الحال من غير تعليق الوصف بمشبهتها (قوله فاذا
 رجع كيف الى الاصل) ولم يكن الاصل معاينا محسوسا فلا يقع شيء في مسئلتى الطلاق
 والعاق مالم يشأ في الجلبس (قوله فان شأت فكما قال ابو ح) قال ابو ح في قوله
 لامرأته انت طالق كيف شأت ان كانت مدخولا بها فالتطليقة الواحدة رجعية
 والمشببة بعد ذلك فان شأت البائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شأت ثلاثا

وقد نوى الزوج ^{الرجعي} ثلثا وان شاءت واحدة باينة وقد نوى الزوج ثلثا فهي
واحدة رجعية وبالعكس فهي رجعية ايضا لانها اشاعت غير مانوى الزوج
واقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر (قوله وان شاء العبد عتقا على مال الخ) يعني
قال ابو حنيفة في قوله الرجل انت حر كيف شئت يقع في الحال بلا تفويض
الى مشيئة لانه تفويض الحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساع لذلك اولان العتق
لا كيفية له بعد الوقوع كالطلاق حتى يتعلق بالمشية فيكون تعبيرا لا تفويضا
(قوله وعلى قياس قولهما الخ) اي على قياس الامامين بان يرجع كيف الى الاصل
ولا يقع شيء من الطلاق والعتاق مالم يشأ كل من المجلس يعني ان ثبت ما شاء العبد
عتقا على مال او الى اجل او شرط او شاء التدبير بشرط ارادة المولى ذلك لانهما
جعلوا الطلاق والعتاق مفوضا الى مشيئتهما فلا يقع كل منهما بدون مشيئتهما
(قوله وما رأيت في كتاب كذا في الكشف) اقول هذا النقل عن الكشف ناقص
لا يشفي الغليل ولا يسقي الغليل قال صاحب الكشف وما رأيت في كتابهما يقولان
انه جعل الطلاق مفوضا الى مشيئتهما فلا يقع بدون مشيئتهما كقوله انت طالق
ان شئت وكما شئت او حيث شئت لا يقع شيء مالم تشأ وهذا لانه فوض وصف الطلاق
اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا يتفك عن
الاصل توضيحه ان الرجعية من اوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية كالبنونة
والعدد واذا تعلقت بالمشية فن ضروريته تتعلق بالطلاق لان الطلاق بدون الوصف
لا يوجد وهو معنى قول فخر الاسلام في تعليق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اي
وصف شاءت مفوضا اليها انتهى (قوله وله اي لابي حنيفة ان الاستبصار الذي
معناه الوضحي لا يتصور الا بعد وجود الاصل) يعني دليل ابي حنيفة في المدخول بها
المشية في الصفة بعد وقوع الاصل لان الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود
الاصل محال كما قال الشاعر * يقول خليلي كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر
فلسأل عن كيف * بخلاف قوله حيث شئت لانه عبارة عن المكان والطلاق
اذا وقع في مكان يكون واقعا في الامكنة كلها فكان ذلك تعليق اصل الطلاق
بمشيئتها كما قال انت طالق في اي مكان شئت الطلاق وهكذا ان شئت
اولم شئت لا يقع شيء مالم تشأ (قوله واذا كان الاستبصار) يستدعي وجود الموصوف
لضرورة ان الوصف لا يتفك عن الاصل (قوله فيقع اصل الطلاق) وهو الرجعية في
المدخول بها قبل مشيئتها (قوله لكن ثبت انني اوصافه الخ) هذا جواب سؤال مقدر
تقديره لما وقع اصل الطلاق قبلها اي شيء وقع وصف الرجعية من اوصاف الطلاق

مع ان البنونة والعدد من اوصاف الطلاق ايضا فاجاب بقوله ^{المرأة} ~~المرأة~~ بنت دنى اوصافه
وهو الرجعية (قوله وما نحن فيه من قبيل الثاني) اى مسئلتنا وهى قوله انت طالق
كيف شئت من قبيل قوله طالق نفسك كيف شئت في وقوع الطلاق بمشبهتها (قوله
الفرق باطل) يعنى الفرق بين دخول كيف على موجود وبين دخوله على معدوم باطل
بالقباس الى قوله طالق نفسك كيف شئت لانا لا نذكر دخوله على معدوم سيوجد
ولكن تقول انه لا يتعرض لاصل ما دخله عليه وانما يتعرض بوصفه فقوله طالق
نفسك اطالب الفعل والنفي يصح قبل دخول كيف عليه فلا يوجب فكذلك بعد
دخوله لانه لا يتعرض لاصل فلا يتغير بدخول كيف فاقاله ابو حنيفة حقيقة
الكلام وما قاله معنى الكلام هرفا عرفا واستعمالا هذا السؤال والجواب الى قوله
اقول مذكور في الكشف (قوله ومغير له بلامر به الخ) فيه بحث قال ابو حنيفة
في قوله لامر به انت طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشية في المدخول بها
تطليقة رجعية والمشية اليها في المجلس بعد ذلك وان شئت واحدة بآية وقد نوى
الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية وان شئت ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة بآية فهي
رجعية ايضا لانها شئت غير ما نوى واوقعت غير ما فوض اليها فلا يغير عنده
فكيف يكون مغيرا لما قبله بلامر به وانما يغير ما قبله ان شئت البايعة وقد نواها
الزوج كانت بآية وان شئت ثلاثا وقد نواها الزوج تطلق ثلثا عنده اذا لم ينو
شئنا وشئت المرأة ثلاثا او واحدة بآية يقع ما اوقعت بالانفاق كما سبق (قوله فكيف
يعطى لما قبله حكم قبله) يعنى اذا كانت قبل دخول كيف رجعية يعطى كيف لما
قبله حكم قبله وهو الرجعية حاصلة ان وقوع الطلاق قبل كيف رجعية فكيف
يكون بآية وثلاثا على خلاف حكم قبله (قوله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين
فليتأمل وجه التأمل) اشارة الى الجواب والى ضعف المدار توضيحه ان كيف
يعطى لما قبله حكم قبله في البنونة لان الطلاق بعد الوقوع يحتمل وصف البنونة
بعد الانقضاء العدة فيمكن ان يدخل في تصرف المرأة بتفويض الزوج وانما في
وصف الثلاث بنفس الثلاثين البتة فيغير حكمه بان لا يبق موجبا للرجعة فصار موجبا
للمرمة الغليظة ويعطى لما قبله حكم قبله لان الواحد لا يبدل في نفسه حقيقة فيصح
تفويض الزوج اليها بلفظ كيف هذا ما ينسب لنا في وجه التأمل والله هو الهادي
(قوله وكما اسم موضوع للعدد المبهم) اعلم انكم بسكون الميم اسم مبنى نكرة
موضوع للعدد المبهم وفي الصحاح كم ناقص مبهم مبنى على السكون وان جعلته
اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية انتهى يعنى عبارة

عن العدد ايضا وقال الخويون كم على نوعين منفصل ومتصل اي استفهامية
او خبرية والاستفهامية يحتاج الى جواب بمعنى اي عابد فينصب ما بعده نحو كم
رجلا فسررت والخبرية لا يحتاج اليه بمعنى كثير فيجوز ما بعده نحو كم عبد ملكك وقد
تسمى على هاتين كقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها وكم قصصنا من قرية ولبست
الاستفهامية اصلا خبرية عند الجمهور خلافا للمخشري حيث ادعى ذلك
في سورة يس عند الكلام على المبرواكم اهلكنا ولا يستعمل الخبر غالبا الا في مقام
الاقتضار والمباهاة لان معناها الكثير ولهذا ميرت بما يعبر به العدد الكثير وهو
مائة ~~فان~~ وكان مائة يعبر بواحد مجرور فكذلك الخبرية واعلم ان كم مفرد اللفظ
ومعناها الجمع فيجوز في ضميرها الامران باعتبارين قال الله تعالى وكم من ملك
في السموات ثم قال لا يغني شفاعةهم فأتى به جمعا وكم من قرية اهلكناها ثم قال
اوهم قائلون وفي المعنى يشتر كان في خمسة امور الاسمية والابهام والافتقار الى
التمييز والبناء ولزوم التصدير وقول ابن عصفور في قوله تعالى اولم يهد لهم
كم اهلكنا ان كم فاعل مردود بان لها الصدر وقوله ان ذلك جاء على لغة رديئة
حكاه الاخفش عن بعضهم انه يقول ملكك كم عبيد فيخبر جهما عن الصادرة
خطأ عظيم فيفتقران في خمسة امور احدها ان الكلام مع الخبرية محتمل للتصديق
والتكذيب بخلاف الاستفهامية الثاني ان المتكلم بالخبرية لا يستدعي من مخاطبه
جوابا لانه مخبر والمتكلم بالاستفهامية يستدعيه لانه مستخبر الثالث ان الاسم المبدل
من الخبرية لا يفتقر بالهمزة بخلاف المبدل من الاستفهامية فيقال في الخبرية كم
عبد بل حسون بل ستون وفي الاستفهامية كم مالك اعشرون ام ثلثون الرابع ان تمييز
الخبرية مفرد او مجموع تقول كم عبد ملكك او كم عبيد ملكك ولا يكون تمييز
الاستفهامية الا مفردا خلافا للكوفيين الخامس ان تمييز الخبرية واجب الخفض
وتمييز الاستفهامية منصوب ولا يجوز جره مطلقا خلافا للفرعاء والراجح وان السراج
انتهى لمخضا (قوله ولم يقل للعدد الواقع كما قال القوم) اي كما قال فيجوز الاسلام وغيره
من اصوليين لامن النجاة فان عندهم للعدد المبهم (قوله لانه بالنظر الى الطلاق
فقط) اي لان العدد الواقع في كم في الطلاق فقط لا في الشرع مختص بالثلاث
(قوله اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء) اي اما استعمال كم مطلقا سواء كان
استفهامية او خبرية فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات (قوله في قوله انت
طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية الخ) قال صاحب الكشف فاذا قال انت طالق
كم شئت لم تطلق قبل المشية ويتقيد بالجلس وكان لها ان تطلق نفسها

واحدة أو اثنتين أو ثلاثا بشرط المطابقة بإرادة الزوج كذا رأيت بخط شيخنا
معنا بعلامة البردوي وذلك لأن كلمة كم اسم للعدد المبهم كما ذكرنا والعدد هو
الواقع في الطلاق أما مقتضى كما في قوله أنت طالق إذا التقدير أنت طالق طائفة
أو تطليقة واحدة وأما مذكورا كما في قوله أنت طالق أو اثنتين أو واحدة وذلك
معنى قول فخر الإسلام كم اسم للعدد الذي هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت
المشبهة على نفس الواقع الذي هو العدد تعلق أصله بالمشبهة بخلاف كيف كان
قال أنت طالق أي عدد شئت ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صار يت عامه
فكان لها أن تشاء الواحدة والاثنتين والثلاث ولما لم يكن في كلامه دلالة على
تقدير المشبه بالمجلس إلى ما ذكرنا أشار فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير
(قوله وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يعرف بالاضافة الخ) ولذلك صح
وصف النكرة به نحو مررت برجل غيرك لأن اضافته للتخفيف لمشا بهته اسم
الفاعل بمعنى الحال لا ترى أن غيرك بمنزلة مغارك فلا يفيد تعرف المضاف
فيكون التقدير مررت برجل غيرك فالماثل من التعريف شدة الإبهام وبه قال
السيرافي وابن السراج وأرضاه الشاويين وذهب سيبويه والمبرد إلى أن سبب
تنكير غير ومثل أن اضافتهما للتخفيف لمشا بهته اسم الفاعل بمعنى الحال لا ترى
أن غيرك ومثلك بمنزلة مغارك ومما نكح واختاره أبو حسان وهذا النوع مرجعه
السماع ومنه شبهك وخذك وضربك وتركك وتقولك وتلك وحسبك وشركك
وامهما مثلك وغيرك كذا حقه الشيخ خالد الأزهرى قال ابن مالك ضابطه أن يكون
المضاف متوغلا في الإبهام كغير ومثل إذا أريد بهما مطلق المماثلة والمغايرة لا كما لهما
انتهى قال أبو البقاء إذا أريد بغير المغايرة من كل وجد تعرفت بالاضافة كقولك
هذه الحركة غير السكون وإن أريد بها غير ذلك لم تعرف لان المغايرة بين الشئين
لا يخص وجهها بمشبه انتهى فجعل المقتضى للتعريف وقوفهما بين متضادين
وبه قال السيرافي وفيه نظر لانه قال أبو حسان في الارتشاف وزعم السيرافي أن غيرا
يتعرف ويجعل من ذلك غير المغضوب عليهم انتهى وقال أيضا اضافة غير
ومثل غير محضة وإن كانا مضافين إلى معرفة ياء ولأن بكرة نحو لا إله إلا الله
واخيه ومن العرب من يجعل أخا وأبا مضافين إلى معرفة نكرتين هذا مذهب
المبرد قال أن غير لا يعرف بجعل ابن سراج إلى أن المغايرة والمماثل إذا كان
واحدا كان غير ومثل نكرتين وإن أضيفا إلى معرفة وجعل من ذلك غيرا المغضوب
عليهم ومررت بالجامد غير المتحرك انتهى أقول يؤيد قول السيرافي قول ابن مالك

٧ انما قيد بمعنى الحال لأن اسم
الفاعل إذا كان بمعنى الماضي
تكون اضافته محضة غالبا
نحو أنا قاتل غلامك بالاضافة
وانما قلنا غالبا لأن عند البعض
يكون بالاضافة مطلقا بمعنى
الماضي وبعدم الاضافة يكون
بمعنى الاستقبال نحو قوله
تعالى إني فاعل ذلك غدا
وهذا ليس بمطرد لأن قوله
تعالى كل نفس ذائقة الموت
وأنا مرسلوا الناقدة ولو ترى
إذا لمجرون ناكسوا رؤسهم
وغير محلى الصيد مضاف
مع أنه بمعنى الحال أو الاستقبال
قال سيبويه في هذه الأمثلة
أن العرب يستخفون التنوين
والنون ولا يفسر شئ من
المعنى ويجعل المفعول المكف
التنوين من الاسم انتهى
ملخصا وكذا غافر الذنب
وقابل التوب
٩ ووجه التأويل بالنكرة
في لا إله إلا الله وأخيه
وكم ناقة وفصيلها وجاء وحده
لأن لا لا تعمل في المعارف
ورب وكم لا يجز أن المعارف

والحال لا يكون معرفة فوجب
التأويل بالنكرة في هذه
المضافات الى المعرفة فان
قيل ان لادخل على المعرفة
في قول الشاعر ولا الحمد محمودا
ولا الصبر كاسب قلت هذا
محمول على الضم وروية
ولا ينقاس

لا كما سبق في قول ابن البقاء واحد. قولي ابن سراج على ما نقله الزركشي
بحث قال قال ابن السراج غير يجوز ان يقع صفة لمعرفة اذا كان مضافا الى ضد
الموصوف بشرط ان لا يكون له ضد واحد نحو مزرت بالرجل الصادق غير الكاذب لانه
لا يتعرف ومنه قوله لا يكون له صراط الذين اتهم عليهم غير المغضوب عليهم فان
الغضب ضد النعمة والاولى هم المؤمنون والثاني هم الكافرون انتهى ويؤيد قول
ابن حبان ومذهب المبرذما في المعنى قال لا تعرف غير بالاضافة لشدة ابهامها ويستعمل
غير المضافة لفظا على وجهين احدهما وهو الاصل ان يكون صفة للنكرة نحو قوله
تعالى لعل صالحا غير الذي كنا نعمل او لمعرفة قريبة منها نحو قوله تعالى صراط
الذين اتهم عليهم غير المغضوب لان المعرفة الجنسية قريب من النكرة ولان غيرا
اذا وقعت بين ضد بن ضعف ابهامها حتى زعم ابن السراج انها حينئذ تعرف
ويرد الاية الاولى انتهى قال السيد السند في شرح المفتاح قوله غير الحقيقي صفة
للموصف اما على انه بمعنى النكرة كالجار واللئيم واما لان غيرا تعرف ههنا بالاضافة
لاشتهار الوصف الذي نحن فيه بمعايرة الحقيقي وقدم مع النحاة من تعريف غير باللام
مع كونه مضافا وان كان نكرة عند الاضافة ولم يوجد ذلك ايضا في كلام العرب العربا
بل في عبارات بعض العلماء فانهم جعلوه بمعنى المغاير انتهى قال ابن الوحي فيه
ذهول عن الاصل المقرر عندهم وهو انه من دخول اللام على غير وان لم يصف
قال الحريري قول بعضهم فعل الغير ذلك لحن انتهى فيه نظرفنا مل حاصل
ايراد صاحب المعنى ان غير اضيف الى الذي كانوا يعملونه وهو صفة الصالح
كانه قيل الطالح فوق بين الضدين مع انه صفة للنكرة واجاب عنه الزركشي
بان الذي كانوا يعملونه بعض الطالح فلم يخصص فلا يعرف انتهى والوجه الوجيه
في الجواب ان الرد الذي يرد عليه انما يتم على احد قوليها اذا اعترف بان غير الذي
صفة لصالح فن الجائر الله اعلم ان يكون بدلا من النكرة فلا يتم الرد فهذا الجواب
احسن مما قاله الزركشي وانت خبير ان اطلاق المصنف يشير الى انه اختار مذهب
المبرد واحد قولي ابن السراج وهو مختار ابن حبان واسكن وجهه فان قيل كيف
يختار قول ابن السراج لكونه مناقضا لقوله الاخر قلنا لا تناقض في قوله لان احدهما
مذهب القوم والاخر مذهبه قال ابن عيسى اذا اضيف غير ومثل الى غير ممكن بعرض
الباء على القمع نحو مثل ما وغير ما وغير ان يكون انتهى وفي المعنى غير اسم ملازم
للاضافة في المعنى ويجوز ان يقطع عنها لفظها ان فهم معناه وتقدمت عليها كلمة
ليس وقولهم لا غير لحن انتهى فيه بحث لان ابن مالك جواز لا غير بالضم واخرج بقول

الشاعر * لعن عمل اسلفت لا غير تسأل * وقال ابن الجاجيب في الآية بنوا غير على
 الضم لما قطعت من الاضافة تشبيهها بالغايات حيث قالوا لا غير وابس غير وثابهم
 في ذلك كثير من المحققين وفي المفصل حكاية لا غير وابس غير وقال الاندلسي واما
 لا غير فان ابا العباس كان يقول انه مبنى على الضم مثل قبل و بعد واما ابس
 فكذلك الا ان غيرا في موضع نصب على خبر ابس و ~~بشيء~~ ^{بشيء} مبني لا يظهر
 لانه ههنا الاستثناء انتهى وذهب الشيخ الرضوي الى ان لاهذه اثني الجنس دون
 العطف والمعنى في قولنا زيد شاعر لا غير لا غير زيد شاعر انتهى وذهب التفتازاني
 في شرح المفتاح الى ان لاهذه للعطف وقال وتبنى غير بالضم ليكون المتضمن
 منويا كما في الغايات من قبل ومن بعد مع ماله من الشبه بالنظروف في البناء وان يكون
 حر كنهه بنائية لا تغير بتغير المعطوف عليه تقول رأيت زيدا لا غير ومررت بزيد
 لا غير انتهى وفي المقام تفصيل في النحو لكن لا يساعده المقام (قوله ويستعمل استثناء
 لمشابهة بينه وبين الاخر) وفي الارتشاف اصل غير ان يكون صفة واصل الا ان
 يكون استثناء ثم قد يحمل احديهما على الاخرى فيهما واصل فيها انتهى قال
 الرشتنري في المفصل الا وغير تعارضان معناه اما قيام الامقام غير في معنى الصفة
 قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا اي غير الله ولا يجوز ان يكون بمعنى
 الاستثناء اعرفت في الكلام وقال الشاعر امر ابيك الا الفقدان ولهذا اوقال لفلان
 على مائة الادريهمان بالرفع يلزمه مائة تامد ولو قال الادريهمين بالنصب يلزمه ثمانية
 وتسعون لان الا في الاولى صفة قام مقام غير وغير اذا كان صفة كان تابعاً في الاعراب
 الموصوف كما يقال مائة غير درهمين فان قام الامقام غير ظهر ذلك الاعراب
 في الاسم الواقع بعده فيقال لفلان على مائة الادريهمان كما ان غير اذا قام مقام الا
 بظهر اعراب الاسم الواقع بعد الا في لفظ غير تقول ما جاءني احد غير زيد
 بالرفع وما رأيت احدا غير زيد بالفتح وما مررت باحد غير زيد بالجر انتهى
 وفي الارتشاف واذا كانت الصفة نحو قولك له عندي مائة الادريهمان فهو
 اقرار بالمائة فان قال الادريهمين فهو اقرار بثمانية وتسعين درهما انتهى وقد يقع
 غير بمعنى لا ايضا فينصب على الحال كقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي من اضطر
 جايها لا باغيا وكذا غير ناظرين انه وغير محلي الصيد فانتم حرم كذا في الزركشي
 واما قيام غير مقام الا في الاستثابة فتسل ما قام غير زيد وجاءني غير زيد وقاموا
 غير زيد وفي الارتشاف قال ويستثنى غير فغير ما بعدها بالاضافة وحكمها حكم
 الاسم الذي بعده الاتقول ما قام غير زيد وجاءني غير زيد تنصب وترفع على

الذهب للضمير في مذهب من اجاز ذلك او على مطلق البيان على ما مر وما جاني
 احد غير زيد ترفع وهو ارجح من النصب وما لاحد علم غير ظن فيحي فيه لغة
 التجاز ولغة تميم واذا انتصب غير على الاستثناء نحو قاموا غير زيد فالنصب له
 عند اصحابنا كونه جاء بضلة بعد تمام الكلام كقولهم في المنصوب بعد الاوذهب
 السيراني وابن الباذش انما منصوبة بالفعل السابق وهي عند ابن الباذش
 مشبهة بالظرف المبهم فكما يصل الفعل اليه بنفسه كذلك يصل الى غير
 وذهب الفارسي في التذكرة الى انها منصوبة على الحال وفيها معنى الاستثناء
 على ما علم ان غير يستعمل للاستثناء فيعرب اعراب الاسم التالي لا لافي ذلك
 الكلام فتقول جاء القوم غير زيد بالنصب وما جاني احد غير زيد بالنصب
 والرفع يعني يرفع غير حتما في نحو ما جاني غير زيد وتنصب حتما في نحو جاني
 القوم غير زيد اذا كان استثناء ويجوز الامر ان مع رجحان الرفع على النصب
 في نحو ما جاني احد غير زيد وما جاني القوم غير زيد وانما اعربت غير باعراب
 تالي الا لان اصل غير من حيث كونه اسما جواز تحمل الاعراب ومن حيث كونه
 استثناء يقتضي ان يكون المسئني بعده منصوبا ليكون المعرف الجنسي قريبا
 من النكرة مع انه مشغول بالجر لانه مضافا اليه فيعطى اعراب المسئني الذي
 كان يستحقه اولا لما نغ المذكور وهو اشتغاله بالجر نفس غير بطريق العارية
 لا بطريق الاصلة فكانه صار غير من الامور التي تكتسب منها الاسم بالاضافة
 اعراب المضاف اليه وكذا اذا جاء بعد الفعل او جملة اسمية لم يقع موقعها
 غير كذا في الارتشاف (قوله والفرق بين الاستعمالين بوجهين) اي الفرق بين
 استعمال غير صفة وبين استعماله الاستثناء بوجهين (قوله ان استعماله صفة
 مختص بالنكرة الخ) اقول انت عرفت ان هذا على مذهب المبرد واحد قولي
 ابن السراج واما على مذهب السيراني واحد قولي ابن السراج وتبعهما الزركشي
 فيجوز صفة للمعرفة بشرط المذكور كما سبق ويجوز بلا شرط قال ابو حسان
 في الارتشاف وفي البسيط جهورا نحو بين على جواز كون غير تجري على المعرفة
 فكذلك الاو الظاهر انها يقع فيما يشع غير الا في الموضع الذي لا يتقدمها موصوف
 سواء كان في النفي ام الاثبات منفردا او مجموعا منكرا او معرفا على ما يفيد من التعريف
 ولما كانت غير من اخوات مثل يصح فيها التعريف صح جريها على المعرفة
 والنكرة وكذلك الابعناها تجري النكرة والمعرفة ويجوز فيها البديل كما جاز في غير
 وهل يجوز فيها الحال كما جاز في غير فيه نظروا اجازه ابن السيد انتهى كلام البسيط

٨ قوله نفس غير منصوب
 على كونها مفعولا ثانيا لم يعطى
 سيد

وشرط الوصف بالان يشهد بها موصوف ولا يشهد بها موصوف غير
 فلا يجوز في قام القوم الازيد قام الازيد ويجوز في قام القوم غير زيد قام غير زيد
 ويجوز الوصف بها حيث يجوز البديل وحيث لا يجوز وزعم المبداه لا يجوز الوصف
 الا حيث يجوز البديل انتهى كلام الارشاد في اعتبارها وفيه تفصيل لا يساعده
 المقام (قوله بخلاف الاستثناء) فان غير في حكمه الاقارب ما بعده مكره يكون مكره
 والا فيكون معرفة (قوله الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد الخ) اي الفرق الثاني
 بين ان يكون غير صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد بالرفع وانما هذا
 القيد اعتمادا على قوله الاتي وهو جاءني القوم غير زيد بالنصب الخ وانما
 بالذكرة في الصفة لان غير لا يكون صفة الا للذكرة في زعمه كما في الا على مذهب
 صاحب الضوابط حيث قال بوصف بها اذا كان المستثنى منه مكره نحو قام
 كل احد الازيد فان قلت قام اخوك الازيد انما هو بالنصب ولا يجوز الرفع على
 الصفة وهذا مختار ابن الحاجب في كافيه حيث قال وبشرط في وضع الامور
 غير ان يكون المستثنى منه وهو الموصوف جمعا مكررا غير محصور بنحو قوله تعالى
 لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والحق ان غير والا يكونان وصفا للمعرفة والذكرة
 قال الرخشري في شرح المفصل اعلم ان الفرق بين غير اذا كان صفة وغير
 اذا كان بمعنى الا انه اذا كان صفة لا يدل على حال المضاعف اليه كما يقال جاءني
 القوم غير زيد فانه يدل على مجيء القوم ولا يدل على زيد لانفيا ولا اثباتا واذا كان
 استثناء يدل على نفي مجيء زيد كما يقال جاءني القوم غير زيد فانه يدل على مجيء
 القوم ونفي مجيء زيد انتهى وهذا معنى قول المص انه لو قال جاءني رجل غير زيد
 الى قوله ربما يغفهم ان زيدا لم يجيء الخ وبؤيد ما قاله الرخشري ما قاله ابو حيان
 في الارشاد ناقلا عن البسيط كما سبق وبؤيد ايضا ما قاله فيه انه قال قال بعض
 اصحابنا بوصف بها الظاهر والمضمر والمعرفة والذكرة وهو وصف يخالف سائر
 الاوصاف انتهى فیه ننظر الا ان يراد بالوصف عطف البيان لانه جاء بعد
 المضمر والمضمر لا يوصف وانت خبير ان قول المصنف بالنصب قيد اتفاق على
 مذهبه وقيد احترازي على مذهب الرخشري لان الرفع جائز في هذا المثال
 كما جاز النصب عنده (قوله سيما في العرف) اقول فيه بحث قال ثعلب تشديد ياء
 ودخول لاء عليه واجب ومن استعمله على خلاف ما جاء في قول امرئ القيس
 ولا سيما يوم بدارة جليل فهو مخطئ وذكر غيره انه قد تخفف وقد يحذف
 الواو كقوله في بالعمود وبالايمان لا سيما عند وفائه به من اعظم القرب

قال ابن جني يجوز ان يكون
 ما زائدة في قوله لا سيما يوم بدارة
 جليل فيكون مجرورا بهما
 على الاضافة ويجوز ان يكون
 بمعنى الذي فيكون يوم مر فوما
 لانه خبر مبتدأ محذوف
 وتقديره ولا مثل الذي هو يوم
 بدارة جليل انتهى وقال قوم
 يجوز النصب على الاستثناء
 ولبس بجيد قالوا ولا يستعمل
 الا مع الجحد ونص عليه
 ابو جعفر احمد بن محمد النحوي
 في شرح المعقولات واقله
 ولا يجوز ان يقول جاءني القوم
 سيما زيد حتى تأتي بلا لانه
 اكا لاستثناء وقال ابن يعرب
 ايضا لا مستثنى سيما الا معها
 يجد وفي البارع مثل ذلك كذا
 في المصباح

هذا شاهد على كمال الأمرين التخفيف وحذف الواو فعلى كلا القولين فلا ممانع
 يجوز حذف لا بالاجازة فقول المص سمي باللاخطأ وسي في لاسمي اسم بمنزلة مثل
 لونا ومعنى وصيته في الأصل واو وثبته سبان ويستغنى عن الاضافة كما استغنت
 عنها مثل في قوله الشعر بالشعر مثلاً واذا اضيف الى ما لا يمكن فيه الاعراب
 يعرض البناء على القبح مثل ما وغير ما وسمي على ما نص عليه ابو حيان في البحر
 والارتشاف وابن يعنوش في شرح المفصل وفي لاسمي كلام طويل في النحو فارجع
 عنه (قوله بالرفع اي رفع غير يلزمه درهم تام لانه حينئذ صفة الدرهم الخ) اي
 بالرفع صفة الدرهم فيلزمه درهم تام لان الدرهم موصوف مغاير للدنانير
 فلا ينقص من الدرهم قيمة داني لان وصف الشيء لا يكون مغاير له فهذا مغاير
 فلا يعتبر به (قوله وبالنصب يلزمه ثلاثة الارباع من الدرهم لانه حينئذ اسثناء
 فاللزم الدرهم الخارج منه داني الخ) اي اللازم من الاسثناء ان يخرج من
 الدرهم قيمة داني فينقص الدرهم لان الدرهم والداني من جنس واحد فيصح
 الاسثناء قال فخر الاسلام وكذلك لو قال لفلان على دينار غير عشرة دراهم
 بالرفع لزمه دينار تام وارنصبه فكذلك عند محمد وقال ابو حنيفة وابو يوسف لزمه
 دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه انتهى ووجه قول محمد في لزوم دينار
 تام في النصب ايضاً لان اسثناء الدرهم من الدينار لا يصح عنده لانه خلاف
 جنس الدينار فلا يتناول الدينار فصار نظير اسثناء الثوب من الدراهم وعندهما
 الدراهم والدينار جنس واحد فيصح الاسثناء واعلم لابد لك من معرفة الدينار
 من الذهب والفضة ومن معرفة الداني والدرهم والقيراط والحبة اعلم ان
 الدينار ست دنانير والداني اربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان
 والشعيرة ستة خراذل والخراذل اثني عشر فلساً والفلس ستة فتيلات والفتيل
 ستة نقيرات والنقير ثمانى قطيرات والقطير اثني عشرة ذرة هكذا نقل عن
 ائمة المتقدمين والدينار بسبعة اهل الحجاز عشرون قيراطاً والقيراط خمس
 شعيرات قال الدينار عندهم مائة شعيرة والدينار بسبعة اهل سمرقند تسعة عشر
 قيراطاً وخمس قيراط وهو ستة وتسعون شعيرة والدرهم على نوعين احدهما
 ان يكون وزنه ثلاث ارباع وزن الدينار بسبعة اهل سمرقند فوزن سبعة دنانير
 ونصف دينار عندهم مثل وزن عشرة دراهم لان عشرة دراهم سبعة اثمان
 وعشرون شعيرة وكل درهم اثنان وسبعون شعيرة وكذلك وزن سبعة دنانير
 ونصف دينار وسبع مائة وعشرون شعيرة وهذا النوع من الدرهم ايضاً

سبعة دنانير غير دنانق الدرهم ذلك طينوجات مثل ثمانية دنانير
 والنوع الثاني وهو ان الدرهم عند اهل الجبل اربعة عشر قيراطا والدرهم
 سبعون شعيرة فوزن سبعة دنانير عندهم سبعة عشر شعيرة فذلك سبعة دنانير عندهم
 مثل وزن عشرة دراهم ويسمى هذا وزن السبعة واصل هذا وهو ان الدرهم
 في زمن عمر رضي الله تعالى عنه على ثلث مراتب احدها عشرون قيراطا والثاني
 يتنازعون في مبالغاتهم ويختلفون في معاملاتهم فشاور عمر رضي الله تعالى عنه
 مع اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك واجتمع رأيهم على ان عمر
 رضي الله عنه يأخذ من كل نوع ثلثه وقدر وزن الدرهم على مجموع ذلك
 فاخذ عمر رضي الله تعالى عنه ثلث العشيرة وثلث العشرين وثلث التي عشيرة
 مجموع ذلك اربعة عشر قيراطا فجعل وزن الدرهم اربعة عشر قيراطا ووافق
 وزن الدينار عشرون قيراطا على حاله فيكون وزن عشرة دراهم مثل وزن
 دنانير ايضا لان عشرة دراهم مائة واربعون قيراطا وسبعة دنانير اربعة عشر
 واربعون قيراطا فالدرهم سبعة اعشار الدينار والدينار مثل الدرهم ومثل
 ثلاثة اسباعه في الوزن كذا في شروح البردوي فعلى هذا خرج
 كون الدنانق ربع الدرهم فلما زاد ابو جعفر ربع الدرهم
 على الخراج في زمنه سمي بالدنانق
 كذا في شروح المكشاف

كل الجلد الاول من هذه الحاشية الشريفة بعونه تعالى
 وبله الجلد الثاني منها



20/12/42
12



20/12/42
1945/1

**MUSLIM UNIVERSITY LIBRARY
ALIGARH**

This book is due on the date last stamped. An
over due charge of one anna will be charged for
each day the book is kept over time.

--	--	--	--

خ ۲۴۲۲
ج ۱

12

44.

592531

الحاشية على المرأة من اصول النوقه

[illegible]